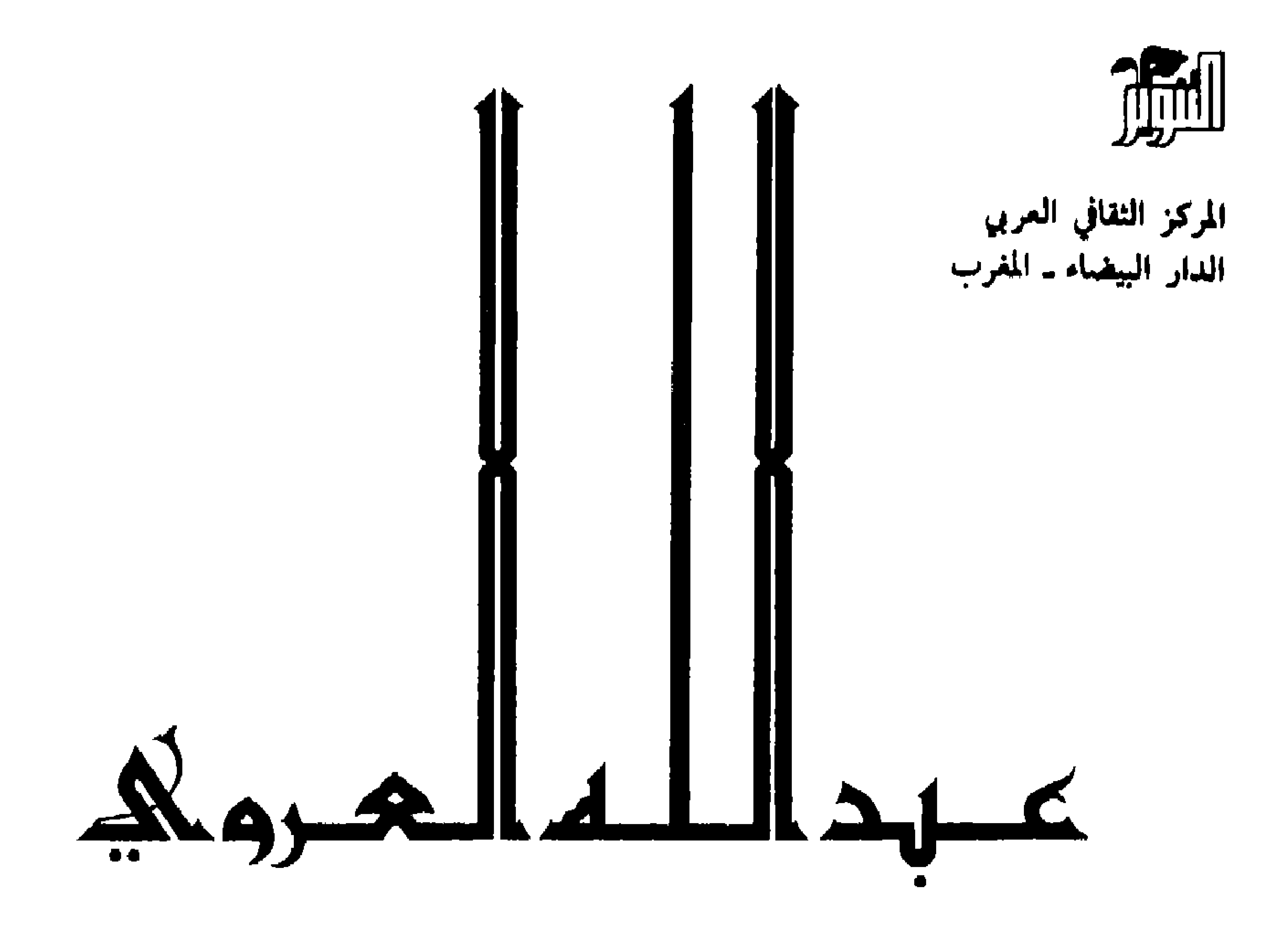


المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء - المغرب

عبد الله العروي

ثقافتنا في ضوء التاريخ



المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء - المغرب

ثقافتنا في ضوء التاريخ

* عبد الله العروي : **ثقافتنا في ضوء التاريخ.**

* **الطبعة الأولى، ١٩٨٣.**

دار التنوير للطباعة والنشر .
ص. ب ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
* **الناشر** : الصنوبرة ـ اول نزلة اللبان ـ بناية عساف.
المركز الثقافي العربي
ص. ب 4006 الدار البيضاء ـ المغرب

إهـــداء

إلى عصام الدين

الذي يعشق القديم

لأنه لم يشاهده عن قرب..

ع. ع

Even fighting the old is belonging to it.

D. H. Lawrence

I

مجال التاريخ

الفصل الأول

مفهوم التاريخ

تمهيد:

مع تواصل الثقافات في عالم اليوم لم تبق كلمة تاريخ محصورة في معناها اللغوي الأصلي، بل أصبحت تحمل في أغلب اللغات، ومن ضمنها العربية، معاني متعددة ناتجة عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة.

يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جدلياً، ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الإنسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ.

سرد أحداث الماضي، هدف التغيرات الكونية، وجدان الإنسان بذاته... هذه هي أهم المفاهيم التي تتداخل حتماً في أذهاننا عندما نستعمل، ولو عرضاً، كلمة تاريخ. لم يعد من الممكن الاكتفاء بما جاء في القواميس، تحت مادة (أرخ) لأن مجال الكلمة الأصلي لم يعد يطابق مجالات استعمالها الحالي.

قبل أن نشرع في عرض المشكلات التي تعترضنا عندما نحاول تحديد مفهوم التاريخ نذكر أنها نابعة عن مفارقتين:

أولاً: نقول اليوم إن الإنسان تاريخي بالتعريف، بيد أنه لم يعِ تاريخيته إلا مؤخراً. للوعي بالتاريخ إذن بداية، ألا يحتمل أن تكون له نهاية؟

ثانياً: بمجرد ما وعى الإنسان تاريخيته اتجه إلى نفيها وذلك بالسرد التاريخي نفسه. وفي الفترات اللاحقة، كلما احتد وعيه بالتاريخ، قوي عزمه على نفي التغير بإغراقه في مخطط عام معروف مسبقاً. فعلنا ذلك، جماعاتٍ، في الماضي، ونفعله، فردياً، اليوم باستمرار. عندما نحتفظ بتذكار أو صورة، عندما نكتب سيرة ذاتية، أليس هدفنا هو محو الزمان بعد أن تيقنا أن الماضي لا يعود؟.

إن سرد أحداث الماضي ينم في نفس الوقت على وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه. هذه تجربة أساسية وهي التي تجعل الفيلسوف، عاشق الحقيقة الدائمة، والمؤرخ، راوي الحدث العابر، يتعارضان ويتكاملان باستمرار.

1 ـ الأسطورة وفلسفة التاريخ:

كان الباحثون إلى عهد قريب يرون علاقة واضحة بين أساطير اليونان والشرق الأوسط وبين بداية الرواية التاريخية (أي سرد الأحداث في نسق زماني). لكن لما اتجه الاهتمام نحو أساطير الشعوب الطوطمية، الأميركية والأفريقية، جدت مشكلات غير منتظرة، أدت إلى ربط علاقات مماثلة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ وإلى التمييز بين هذين النوعين والرواية التاريخية.

زمان الأسطورة: إن الأسطورة تروي دائماً البدايات: بداية الكون، بداية الإنسان، بداية شعب ومجتمع... فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيباً زمانياً. بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة وهي أن زمان تلك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان، فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود. من هنا تنشأ التساؤلات: هل الأسطورة هي النمط الذي نسجت عليه الرواية التاريخية كما لو أن الإنسانية بدأت برواية أفعال الآلهة قبل أن تلتفت إلى أفعال الأبطال والملوك؟ هل الأسطورة تاريخ الشعوب الأمية والرواية التاريخية أسلوب تولد عنها في مجتمعات عرفت الكتابة؟ هل الأسطورة، التي تهدف فيما تهدف إليه إلى تبرير نظام اجتماعي مطابق لنظام الكون، خاصة بمجتمعات كهنوتية، في حين أن الرواية التاريخية خاصة بأنظمة مدنية نما فيها دور التجارة؟ أسئلة يطرحها الباحثون الذين يرون علاقة تولدية بين الأسطورة والرواية التاريخية ولا يجيبون عنها بكيفية مقنعة.

يبقى أن الجميع يعترف أن زمان الأسطورة مخالف لزمان السرد التاريخي. لا تُعنى الأسطورة بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال المتغير العابر فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول. وبما أن هدفها مختلف عن هدف السرد التاريخي فإنها لا تختفي مع نشأته، بل تتساكن معه في كثير من الأحيان دون أن تسلبه خصوصيته. ومن هنا نفهم سر التشابه بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بحيث

نستطيع أن نقول إن هذه ورثت هدف تلك بعد أن تبلور وعي الإنسان بالتاريخ.

فلسفة التاريخ: لكي لا يستغرب القارىء من هذه المقارنة نذكر أن النقد المعاصر أظهر أن عمق شيكسبير يأتي من كونه لجأ إلى زمان الأسطورة لسرد حوادث تاريخية وأن هذا هو ما يميز مسرحياته الفلسفية عن التاريخية. ونذكر أيضاً أن شيلينغ وهيغل قررا أن مضمون الأسطورة هو مضمون الفلسفة، أي العقل المطلق، وأن الاختلاف يكمن فقط في مستوى الوعي والتعبير إذ تستعمل الفلسفة المفهوم العقلي بينما تلجأ الأسطورة إلى التمثيل المجازي. إن فلسفة التاريخ عند هيغل لا تختلف في مضمونها عن فلسفة الفن أو تاريخ الفلسفة. يروي لنا قصة تغيُّرات المفهوم في كتاب **المنطق** وتغيُّرات الوعي في كتاب **ظواهرية الفكر** وتغيُّرات المجتمع في **فلسفة التاريخ**... وعلى كل مستوى ينطلق من وحدة غير مميزة غير واعية لينتهي عبر تناقضات ذاتية وضرورية (بين الظاهر والباطن، الناقص والكامل، المجرد والمشخص...) إلى وحدة واعية بذاتها متصالحة مع نفسها، أي إلى العقل المطلق... أو ليس القصد من كل هذا هو تغليب الثابت على المتحول، الأبدي على الزماني؟ أو ليس هذا هو مقصد كل فلسفة تاريخ من أغسطين إلى توينبي؟.

نفي التغيُّر: إن تطلُّع الإنسان إلى نفي التغيُّر ظاهرة إنسانية مهمة. لا شك في ذلك. وهذا هو ما يفسر اهتمام الباحثين المتزايد بالأساطير. بقدر ما يبتعد المعاصرون عن فلسفة التاريخ، بعد محاولة توينبي التي اختلف في شأنها الفلاسفة والمؤرخون أشد الاختلاف، بقدر ما يزيد تعلقهم بدراسة الأساطير. بيد أن الرغبة في إخضاع الزمان التاريخي لزمان أعمق منه لا تسم ما يتولد عنها من تصورات بسمة الحق. إنها تشير فقط إلى وضعية الإنسان في الكون.

فلسفة التاريخ العربي: يتساءل بعض الباحثين العرب: هل لنا فلسفة تاريخ متميزة؟ ظناً منهم أن إثبات وجودها سيزيد لا محالة من قيمة الفكر العربي. إذا صَحَّ ما قلناه عن تطابق البنية وتشابه القصد في الأسطورة وفلسفة التاريخ وعن تعبيرها معاً عن همٍّ ملحّ حول المصير، البداية والنهاية، التحول والاستقرار، دون أي ارتباط بوقائع التاريخ، جاز لنا أن نقول إنه لا توجد فلسفة تاريخ واحدة في الفكر العربي

الإسلامي، بل فلسفات متعددة. نستطيع أن نستخرج من كل قطعة أدبية نظرة إلى المصير: من الشعر الجاهلي، من القرآن، من الحديث، من القصص الشعبي، كما نجد فلسفة تاريخ واعية بذاتها ومفصلة عند كبار فقهاء الباطنية والمتصوفة. وهذا بالفعل ما قام به عدد من الكتاب، كل قراءة من هذا النوع لها جاذبيتها ومبرراتها. لكن عوض أن تساعدنا على فهم الوقائع، فإننا نحتاج في الغالب إلى معرفة الوقائع لفهمها وبلورتها. هي في واد والسرد التاريخي في واد.

2 ـ التاريخ والتاريخانية:

الوثيقة والعقد: إذا تعذر الاتفاق بين الباحثين حول العلاقة الحقيقية بين الأسطورة والسرد التاريخي، إلى أي شيء آخر يمكن إرجاع نشأة التأليف التاريخي؟.

التاريخ بالمعنى التقليدي هو التاريخ المكتوب واختراع الكتابة مرتبط في الشرق الأوسط بالاستقرار والتمدن ونمو التجارة وكما أن التجارة تشجع على استعمال الحروف والأرقام فإنها تشجع على المحافظة على العقود. يمكن أن نربط الاتفاقية الديبلوماسية بالعقد التجاري، ونعتبر الاثنين أصل الوثيقة التاريخية التي ستحفظ فيما بعد وتدوّن. هذه علاقة احتمالية فقط، لكن حتى إذا اعتبرنا أن الرواية التاريخية تعتمد على أصول متعددة، منها الأسطورة والأوفاق بين الملوك والعقود بين التجار، فلا شك أنه بالنسبة لمفهوم التاريخ الحديث كلما اقترب سرد الحوادث من أسلوب العقود دلّ ذلك في رأينا على وعي متقدم بالتاريخ. هذا هو السبب الذي دعا الباحثين إلى القول إن الحطيين هم الشعب القديم الأكثر وعياً بالتاريخ.

فيما يتعلق بنشأة التأليف التاريخي العربي، نلاحظ في البداية أن القرآن يفرق بين الأخبار وبين الأساطير، مع أن الأسطورة تعني لغوياً عند اليونان خبر من شاهد الحادث، علينا إذن أن نفترض أن المسلمين الأولين، عندما شرعوا في تدوين أخبار الرسول، بعد اختيار تقويم خاص بهم، كانوا يهدفون إلى تأسيس علم لا يشبه الأسطورة خاصة وأن الإسلام نشأ في مجتمع ازدهرت فيه التجارة وعرف الكتابة وأسلوب العقود. سيظهر عنصر الأسطورة فيما بعد، خصوصاً بين عرب الجنوب، لكن علم التاريخ، علم الرواية والتصنيف، اعتمد أساساً أسلوب العقد والشهادة على المتعاقدين.

الأسلوب العربي: إن التأليف التاريخي العربي الأصيل لا يشبه ما سبقه وما لحقه إلا فيما يخص بعض الاستثناءات. ومن المؤسف أنه لم يدرس إلى حد الساعة بالدقة اللازمة لإظهار مميزاته. نذكر بعضها فيما يلي:

إنطلاقاً من مفهوم العقد، ندرك بسهولة أن الرواية التاريخية تهدف إلى الكشف عن بدايات الأنظمة السياسية، بخلاف الأسطورة التي تكشف عن بداية الكون. البداية هنا هي اصطلاحاً إنسانية سياسية. إذا أهملنا هذه النقطة فإننا لن نفهم كيف يستطيع المؤرخون العرب أن يتكلموا عن النبي كما لو كان مثل سائر البشر. السبب واضح، وهو أن الرواية التاريخية لا تبحث، اتفاقاً، إلا في الدوافع البشرية المحضة. لذا، يظهر النبي في هذا المجال، وفيه وحده، كزعيم سياسي، كما يظهر خلفاؤه كزعماء قبائل.

يكشف التاريخ إذن عن بداية نفوذ قريش، وبداية تألق بني أمية وبداية حكم بني العباس... إلخ. البداية واقعة متميزة عن الأحداث الأخرى، إذا سردنا ظروفها وأطوارها أعطينا تفسيراً مقبولاً لما ترتب عنها من نظام. والواقعة في الحقيقة مجموعة وقائع، لكن مهما كان مستوى تلك الوقائع، أكانت جليلة أو دقيقة، فإن المؤرخ يتعامل معها بنفس الكيفية. يقف إزاءها مثل القاضي المنصف أمام متعاقدين: يشارك في كل واقعة خصمان على الأقل، كل واحد منهما يراها من منظوره، لكن لا بد من أن يتفقا حول بعض الظواهر المادية. فذلك الحد الأدنى هو الذي يكون الواقعة في عين المؤرخ الذي ينطلق منه ليصل إلى نتائج تثير بدورها النقاش والنزاع.

كل من العقد والواقعة يعبر عن علاقة - سلبية أو إيجابية - بين إرادتين بشريتين. وكل منهما يستلزم شاهداً وحكماً. لا يتسع هنا المجال للتمادي في هذا التحليل. نكتفي بالقول إن الواقعة مرتبطة معرفياً بالشهادة إذ كل أنواع الوثائق المكتوبة لا تعدو أن تكون شهادات. لذا اهتم المؤرخون المسلمون بالإسناد وقواعد التعديل والتجريح، وربطوا الشهادة بفرض أداء الأمانة. إن الشهادة أساس عمل المؤرخ ولا يمكن الاستغناء عنها إلا في نطاق مفهوم آخر للتاريخ، مفهوم التاريخ الطبيعي كما سنوضحه فيما بعد.

يترتب عن الواقعة، في مفهومها التاريخي المحدود، مبدأ حرية المشاركين فيها. قد يعتنق المؤرخ المسلم كفرد مذهب الجبرية، لكن عندما يسرد الأخبار فإنه يتحرر منه لا محالة. بما أن الواقعة هي أصل النظام السياسي القائم، وبما أنها ناتجة عن أفعال أفراد، فلا يعقل أن يعتبر هؤلاء مسلوبي الإرادة، وإلا أصبح البحث من أساسه عبثاً في عبث. لا مناص إذن من الحاق بعض الفاعلية بإرادة الفرد في التاريخ. بيد أن الفرد لا يتمتع بحرية كاملة، يوجد بجانبه أصدقاء وخصوم يتمتعون أيضاً بإرادة حرة. تحدّ الإرادات بعضها البعض ويكون جدل الإرادات المتعارضة محرك السرد التاريخي. بدونه لا يفقد السرد قيمته وجاذبيته فقط بل ينعدم بالمرة.

نفهم هكذا لماذا لم يكن التأليف التاريخي العربي في بدايته سجلاً يومياً لأحداث متوالية ومتماثلة، بل كان وصفاً دقيقاً لمواقف بطولية مأساوية. تتميز كل فترة بموقف أصلي، هو سبب تأسيس النظام السياسي الخاص بها. ونلاحظ بالفعل أن المؤرخين المسلمين يطيلون الكلام عن تأسيس الدول ويوجزون عندما تعود الأمور إلى مجراها العادي. فيظهر تاريخ الإسلام وكأنه سجل ثورات وحروب. السبب هو أن المؤرخ لا يرى إلا المواقف البطولية انطلاقاً من تعريفه للواقعة. عندما يقول البعض: ليس للعرب مأساة ولا ملحمة، فإنهم ينسون أن التأليف التاريخي هو مأساة العرب وملحمتهم.

نصل الآن إلى قضية الاعتبار. كيف نستخرج العبرة من رواية التاريخ؟

كثيراً ما يظن الناس أن المرء لا يتعلم من التاريخ سوى الحيل التي ينفلت بها من المآزق. هذا معنى طارىء، أما المعنى الأصلي للعبرة فهو تربية الإرادة. التاريخ هو مجموعة أدوار ومواقف، معروفة ومحدودة. يطلع عليها القارىء ويتقنها ليختار صورته في السجل اللاحق. هل يريد أن يكون مثل علي أو مثل معاوية؟ بجانب يزيد أو بجانب عمر بن عبد العزيز؟ أو ليس هذا أهم اختيار في حياة الإنسان التاريخي؟

يحدثنا إذن التأليف العربي عن وقائع إنسانية بطولية مأساوية، أي سياسية، بنظرة متميزة عن نظرة الفيلسوف أو المتصوف أو الباطني..

من السياسة إلى الثقافة: ينبني السرد على الشهادة الموثقة. يعطي عن الواقعة صورة تعلل في آخر التحليل ما ترتب عنها من عواقب. مهما يكن رأي المؤرخ

الإسلامي فإن علمه، أي سرده للأحداث، يبرر في النهاية الوضع الناتج عنها. لذا، أراد البعض لأسباب واضحة، منذ بداية التأليف التاريخي، الإنفلات من منطق السرد، وذلك عن طريق النقد. لكن تبرز هنا صعوبة، إذ من الواضح أن نقد شهادة بترجيح شهادة أخرى لا يخرجنا عن نطاق الجرح والتعديل.

بعد أن تتكون مدرسة تاريخية واعية بمنهجيتها، كالمدرسة الإسلامية، يتعذر إنكار ما أجمعت عليه، اعتماداً على نقد الشهادات، لأن حظوظ اكتشاف شهادات مجهولة تقل مع مرور الأيام، وحتى في حالة حصوله فإنه لا يمثل ثورة على الرواية التاريخية بقدر ما يحاول تصحيحها. يبقى طريق واحد، وهو رفض الشهادة، لا اعتماداً على شهادة أخرى، ولكن على العادة والسنة المتواترة. لهذا السبب ارتبط النقد أولاً بانقسام الجماعة إلى أحزاب متحاربة، وثانياً بتقدم آداب الرحلات، لأن الاطلاع على أصول أقوام أجنبية يؤدي إلى المقارنة وبالتالي إلى اكتشاف طبيعة إنسانية ذات قوانين ثابتة. وهكذا نرى ابن خلدون، بعد المسعودي والبيروني، يعتمد قوانين العمران البشري معياراً للتمييز بين الأخبار المقبولة والمرفوضة عقلاً.

لكي نفهم غرض ابن خلدون، لنقارنه بمؤرخين مشهورين آخرين. نرى ثوقيديدس يرفض روايات التاريخ اليوناني التقليدي اعتماداً على التحليل اللغوى والمنطق والجغرافيا والنفسانية البشرية. ونرى فولتر يحكم على الروايات من خلال عادات الشعوب. جاء كل واحد من هؤلاء المؤرخين الثلاثة في نهاية دورة تاريخية بعد أن تكونت رواية متكاملة لا سبيل إلى تغييرها من الداخل، فاضطر إلى الاستعانة بمنطق آخر، غير نقد الشهادات، وحوَّل اهتمامه من الفرد إلى الجماعة، من السياسة إلى الثقافة، من الموقف الدرامي إلى اللوحة الحضارية. الآن نطرح السؤال: ماذا يعني معرفياً هذا التحول، هل يعني ثورة في صناعة التاريخ كما يقال؟

علينا أن نقارن بين ما كتب هؤلاء المؤلفون حول العهود السابقة على زمانهم وبين ما سطّروا حول ما شاهدوه هم، فنلاحظ أنهم طبقوا علم الحضارة في المقام الأول فقط لغربلة الرواية الموروثة. أما عندما وصف ثوقيديدس حروب أثينا وإسبارطة، وابن خلدون سياسة بني مرين وفولتير حملات لويس الخامس عشر، فإنهم اعتمدوا على الشهادة

وصوروا مواقف درامية تكشف عن نباهة بعض الملوك والوزراء والقواد وغباوة البعض الآخر، أي أنهم استعملوا تماماً منهج من سبقهم من المؤرخين. لذا، نقول إنهم جددوا، كل واحد على قدر ما سمحت به ظروف زمانه، فكرة التاريخ، دون أن يستطيعوا كسر وتفجير بنية السرد التاريخي. بعبارة أخرى، إن علم الحضارة يستلزم وجود رواية تاريخية ولا يمكن أن يحل محلها، وإلا اختفى نوع خاص من التعبير عن تجربة الإنسان. هناك إذن سياق ضروري لسرد الوقائع الإنسانية لا سبيل إلى تغييره، لأنه عبارة عن منطق الزمان الإنساني. كل ما يمكن هو تجاوزه في نظام فكري جديد يغير تماماً مفاهيم الواقعة والزمان والإنسان.

التاريخانية: أدت الدراسة الدقيقة لسياق الرواية التاريخية إلى أن المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به، مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إن المؤرخ إذ يؤرخ يعبِّر ضمنياً عن فلسفة في الحياة لا يتعداها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخاني، كما نجده عند كروتشه وكولينجوود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أن الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مخبره.

ولهذا التعريف عواقب معرفية خطيرة: منها حصر مفهوم التاريخ في أعمال الإنسان الواعي ورفض أن يكون للطبيعة تاريخ كالإنسان، ومنها كذلك حصر عمل المؤرخ في الكشف عن قصد المشاركين في الواقعة ورفض اللجوء إلى مفهوم العلة كما يفعل عالم الطبيعيات. قال كروتشه: التاريخ هو بالضرورة تاريخ الحرية، وقال كولينجوود: إن المؤرخ يعيد في ذهنه الظروف التي أحاطت باختيار البطل الحر، وقال بول فيين: إن التاريخ هو أولاً وأخيراً حكاية واقع صحيحة... هذه أقوال تسببت في نقاش حاد بين الفلاسفة والمؤرخين، لكنها تفقد سمتها الاستفزازية عندما نتذكر أنها تعتبر السرد التاريخي شكلاً متميزاً من أشكال التعبير بجانب الأسطورة والمأساة والعلم... إلخ. ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة. لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوقفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره، هو معرفة عملية أولاً وأخيراً.

ومن المؤسف أن أغلب الباحثين لم ينتبهوا إلى أن هذا الاتجاه يطابق تماماً موقف المؤرخين المسلمين. لذلك لم يعطوا لأعمالهم ما تستحق من عناية وتقدير.

3 ـ التطور في الطبيعة:

متى غزا الفكر التاريخي الذهن الأوروبي؟ هذا سؤال يختلف في شأنه الباحثون اختلافاً كبيراً. هل حدث ذلك في عصر النهضة، أم في القرن الثامن عشر عبر فلسفة الأنوار، أم في التاسع عشر من خلال الرومانسية، أم في فترة لاحقة تحت تأثير النقد الوضعاني؟ صحيح أن بعض مؤرخي النهضة لجأوا إلى اللغة والنقوش لرفض التاريخ اللاهوتي. صحيح أن فيكو وفولتر وهردر حوّلوا الاهتمام من السياسة إلى الحضارة ومن الفرد إلى الجماعة فاهتدوا، عبر وعيهم الحاد بالقيود المفروضة على حرية الفرد، إلى فكرة النواميس المتحكمة في مجرى شؤون البشر. صحيح أن الرومانسيين شعروا بأن الإنسانية غنية بتعدد واختلاف حضاراتها وأن لكل حضارة قيمة مطلقة يجب فهمها من الباطن دون إرجاعها إلى معيار مجرد واحد. غير أن هذه تطورات مهمة بالنسبة للفكر الأوروبي، أما بالنسبة للتأليف الإسلامي الذي نشأ كتاريخ شامل للحضارة الإنسانية فإنها تبدو اكتسابات جدّ نسبية. لا يوجد فرق معرفي بين مؤلفات فولتر وهردر ومؤلفات البيروني وابن خلدون ورشيد الدين.

إكتشاف تاريخ الأرض: إن الثورة الحقيقية التي مرّ بها الفكر الأوروبي الحديث، التي لم يعرف الفكر العربي لها مثيلاً حتى في فترة ازدهاره وتفوقه، هي التي تولدت عن تقدم علوم الطبيعة. كان المفكرون قبل هذه الثورة يفترضون أن التغير يمس الشؤون الإنسانية وحدها وأن عالم الجماد والحيوانات ثابت قارّ. بل يمكن القول إن فكرة قوانين التاريخ تستلزم ذلك الافتراض. لذا تصورها المؤرخون في شكل حتمية جغرافية كما فعل جان بودن وماكيافلي وابن خلدون ومونتسكيو. ويتضمن هذا التصور معنى خاصاً للزمان. نطلق كلمة تاريخ على تحولات زمانية ذات وتيرة متميزة، تختلف عن تحولات الوجدان السريعة وعن تغيرات الكون البطيئة أو المنعدمة. تتطابق في هذا النطاق وتيرة الزمان التاريخي ونوع آثار فعالية الإنسان وطريقة دراستها. إذا تغير تصورنا للزمان تغير كل شيء: نوعية الآثار، صناعة المؤرخ، هدف

دراسة الماضي. وهذا هو ما حصل بالفعل في الفترة الفاصلة بين 1780 و 1830.

نشأت في مدة وجيزة علوم مستحدثة: علم طبقات الأرض، وعلم الأحياء البائدة، وعلم ما قبل التاريخ... فكشفت عن عالم مجهول وزمان مجهول. إن الثورة التي ولّدتها هذه العلوم الجديدة ليست في كونها أغرقت في الماضي السحيق المراحل الأولى من قصة الأرض والحياة والانسان، بل في كون الباحث أصبح الآن يتعامل مع إنسان أبكم لا يتميز عن الحيوان والجماد. هذه هي الثورة المنهجية. كان الدارس قبل تأسيس علم الجيولوجيا والبالونطولوجيا يستفسر آثاراً مكتوبة تركها عن قصد إنسان ناطق عاقل واعٍ. من هنا كان واجباً عليه الكشف عن دلك القصد. أما العلوم الجديدة فإنها مؤسسة على دراسة مخلفات طبيعية غير مقصودة. يذوب الجليد فيخلف نوعاً معيناً من الأحجار المنجرفة يستنتج منها العالم الجغرافي مدى امتداد القبعة الجليدية وحدود عمارة الإنسان في ناحية من نواحي البسيطة. يتقوّت إنسان العصر الحجري القديم فيترك مخلفات يستنتج منها عالم الآثار معلومات حول تغذيته وسكناه وطقوسه ومهارته... لا محل هنا لمفهوم القصد، لا داعي للدخول في حوار ذهني مع إنسان عهد غابر. كل ما يفعله الباحث هو وصف وتحليل المخلفات ثم ربط أوصافها بقوانين الفيزياء والكيمياء والحركة بهدف الوصول إلى أكثر ما يمكن من معلومات.

وقعت اكتشافات في بداية القرن التاسع عشر كان لها صدى كبير، مكّنت من حل ألغاز الكتابة الهيروغليفية والمسمارية. لكنها لو تمت وحدها، بمعزل عن العلوم الطبيعية الجديدة، لما ترتبت عنها نتائج فكرية ثورية، لأنها كشفت عن سر وثائق لا تختلف في مضمونها عن الوثائق المعروفة لدى المؤرخين. لقد احدثت ضجة لأنها غيرت الرؤية التاريخية الموروثة عن التوارة والإنجيل، فأهميتها نسبية جداً ولا يمكن أن تقاس بالرجة التي خلقتها علوم الأرض والتي تفصل بين عهدين مختلفين من تاريخ الفكر الإنساني.

لم ينتبه المؤرخون أول الأمر إلى عواقب تلك الثورة، مع أننا نستطيع أن نقول إن الرومانسية كانت في بعض جوانبها ردة لا واعية على التحدي الجديد. لنتذكر مثلاً فلسفة الطبيعة عند شيلينغ. لكن على العموم لم يتأثر المؤرخون باكتشافات الجيولوجيا ولا حتى بعلم الآثار. تساكن لمدة طويلة منهجان: منهج المؤرخ الذي يتعامل مع وثائق

مكتوبة ومقصودة، محاولاً إثبات صحتها وتفهم القصد من المحافظة عليها بهدف تربية الوجدان، ومنهج الباحث في الجيولوجيا وفي علم الآثار الذي يدرس مخلفات غير مقصودة محاولاً أن يحدد زمانها وأن يستنتج منها معلومات حول الإنسان ومحيطه الطبيعي وذلك بهدف المعرفة والمعرفة وحدها. وهناك دليل واضح على الفرق بين المنهجين، هو أن مشكل التقويم يطرح بكيفية مختلفة عند الاثنين. فهو أكثر إلحاحاً وصعوبة عند مؤرخ الطبيعة وهذا ما حدا به إلى استنباط طرق جديدة لإثبات التتابع الزماني (الكرونولوجيا).

الموضوعية والذاتية في التاريخ: بعد عهد التساكن والتجاهل جاء عهد التصادم بين المنهجيين المذكورين. وما نزال نرى هذا الصراع يتفاقم ويتجدد تحت قناع حرب المذاهب: المادية ضد المثالية، الموضوعية ضد الذاتية، الحتمية ضد الحرية، الوضعانية ضد التاريخانية... إلخ.

عندما نشرت أعمال داروين وثبت أن الطبيعيات قادرة على الكشف عن ماضي الإنسان، رفع بعض المؤرخين شعار تجاوز السرد الذي يعتمد على نوع خاص من الوثائق يتسم دائماً بالذاتية وشرعوا يبحثون عن وثائق، غير مقصودة كمادة تاريخية، مثل لوائح الأسعار والأجور وأرقام الإنتاج... وهكذا نشأ التاريخ الاقتصادي. لم يقضِ بالطبع الاتجاه الجديد على القديم، بل تولّد عن حرب الاتجاهين بحث دقيق حول خصوصية منهجية التاريخ ومنطق المؤرخ. فنشأت في هذه الظروف النظرية النقدية الألمانية (ريكرت، درويسون، ديلثاي) التي تمثل حلقة في مسيرة التاريخانية، بين عهد دانكه وعهد كروتشه.

تساءلت المدرسة النقدية عن خصوصية عمل المؤرخ. هل الخصوصية في المادة التي يدرسها أم في المنطق الذي يستعمله؟ هل التاريخ نوع خصوصي من الكيان، بمعنى أن التاريخ موجود لأن الإنسان يخطط لأعماله، فيكون التاريخ هو بالتعريف تاريخ الإنسان، أم هل التاريخ نوع خاص من النظرة إلى الأحداث، بمعنى أن المؤرخ يدرس الحدث المنفرد الذي لا يتجدد في حين أن العالم التجريبي يدرس الأحداث المتكررة المتواترة. فيمكن حينئذ أن ينشأ تاريخ إنساني وتاريخ طبيعي يدرسان الأحداث في حالة انفرادها، وعلوم إنسانية وعلوم طبيعية تدرس الأحداث في حالة تواترها. في كلا

الحالتين، أكان التاريخ كياناً خاصاً أو منطقاً خاصاً، يعود واضحاً أن المؤرخ لا يحتاج إلى مفهوم العلة الذي يستعمله عالم الطبيعيات. بما أن المؤرخ يهتم بالحادث المنفرد فإنه لا يلجأ إلى القانون العام لتفسير ذلك الحادث وإنما يلجأ إلى توالي أحداث يتحقق مرة واحدة ويكسب مفهوميته من ذلك التوالي ذاته. من هنا قالت المدرسة النقدية إن المؤرخ لا يفسر بل يتفهم ويُفهم. لقد درست الوضعانية الإنجلوساكسونية من جهتها هذه المشكلة وتوصلت إلى نتائج مختلفة نسبياً. فقالت إن المؤرخ يلجأ أيضاً إلى قانون ضمني. عندما يقول مثلاً: نقصت الحكومة من الأجور فثار الشعب، فإنه يفترض قانوناً عاماً مؤداه: كلما انخفضت الأجور وقعت ثورة. لكن هذا القانون مخالف للقانون الطبيعي من وجوه عدة. فيبقى إذن منطق المؤرخ متميزاً عن منطق الطبيعيات.

ما يميز عمل المؤرخ إذن هو كونه يدرس فعاليات الإنسان ويدرس الحادث المنفرد. لقد ركز الاتجاه التاريخاني (كروتشه، كولينجوود، مارو) على النقطة الأولى في حين أن الوضعانية المنطقية ركزت على الثانية. ومما لا شك فيه أن النقطة الأولى لها عواقب خطيرة جداً. أجمع التاريخانيون على أن التاريخ هو تاريخ الإنسان الحر الواعي وأن ما عداه فهو تاريخ بالنسبة للإنسان وليس تاريخاً في ذاته. وترتب عن هذا الموقف تغيير جذري لمعنى التاريخ إذ أصبح التاريخ يعني دائماً وأبداً كلاماً عن الحاضر. إن المؤرخ لا يصف الماضي كماضٍ وإنما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. ليس إذن العالم التاريخي عالم أموات بل عالم مُثُل متواجدة في ذهن المؤرخ. من الواضح أن التقويم، تدقيق توالي الحقب، يعود ذا قيمة ثانوية في هذا المنظور، وتزيد حظوظ انتشار الخطأ القاتل في عين المؤرخ التقليدي، أي الخلط بين الحقب.

الاجتماعيات: يمكن اعتبار نشأة العلوم الاجتماعية في القرن الماضي نتيجة تأثير منهج الطبيعيات على دراسة التاريخ. لم تتغير أول الأمر صناعة المؤرخ، بل تأسس مجال يتعامل فيه الباحث مع مخلفات الماضي الإنساني كما يتعامل الجيولوجي مع مخلفات الطبيعة. وهذا واضح في أعمال أوغست كونت وكارل ماركس وهربرت سبنسر. ينطلق هؤلاء من وقائع التاريخ للمقارنة واستنباط قوانين اجتماعية شبيهة في نظرهم بقوانين المادة. فهم يتممون منهجياً محاولات نقاد التاريخ السياسي مثل ابن خلدون وفيكو وهردر الذين يُعتبرون لهذا السبب روّاد علم الاجتماع.

وفي أواخر القرن الماضي أثّرت الاجتماعيات بدورها على طريقة المؤرخين، كأن منهج الطبيعيات أثر في دراسة التاريخ على مرحلتين: مرحلة تأسيس علم الاجتماع ومرحلة تغيير كتابة التاريخ ذاته. بعد أن حدد الاجتماعيون مفاهيم محورية مثل نظام القرابة ونظام الإنتاج والنقد والتبادل والأمة والطبقة والفرد والقبيلة... إلخ، استرشد بها المؤرخون لاكتشاف وثائق جديدة ولتأويلها تأويلاً جديداً. ولا شك أن كبار مؤرخي القرن الماضي مثل هنري باكل في إنجلترا وهيبوليت تين وفوستيل دي كولانج في فرنسا وإدوارد ماير في ألمانيا، كتبوا بمفاهيم اجتماعية أكثر مما كتبوا بمفاهيم تاريخية تقليدية إذ نراهم لا يهتمون بالأفراد ولا بالسياسة ولا يعطون وزناً كبيراً للوقائع. يختفي في تآليفهم الحدث والفرد واختياراته الحرة، وتبرز تطورات هيآت مركبة اصطناعية مثل الحضارة أو الأمة أو العرق أو المدينة القديمة... ولهذا السبب عارضهم معظم المؤرخين، الأوفياء للتاريخانية، الذين رفضوا ربط مادة دراستهم بالطبيعة أو المجتمع. لقد نجح هؤلاء في الدفاع عن استقلال نظرة المؤرخ إلى الإنسان والكون، لكنهم أخفقوا بكيفية واضحة في إعادة الوحدة إلى مجال صناعة المؤرخ.

وحدة مجال السرد التاريخي: نطلق اليوم كلمة مؤرخ على كل من يهتم بالماضي. لكن عند التدقيق نفرز ثلاثة أقسام بين المؤرخين، كل واحد يتعامل مع آثار معينة، بمنهج خاص وفي إطار إشكالية متميزة. نجد أولاً المؤرخ الذي يروي قصة تكوُّن الصحراء أو انتشار زراعة البطاطيس أو استعمال الجمل، فهذا يشتغل في اتجاه قريب من اتجاه الجغرافي أو الجيولوجي، مادي النزعة وضعاني المنهج، يبحث عن علة كل تغير وتحول. وثانياً المؤرخ الذي يكتب تاريخ الأسعار أو الملكية أو وسائل النقل، فهذا، مثل زملائه في الاجتماعيات، وضعاني النزعة والمنهج، يبحث عن علاقات احتمالية لا عن علل ثابتة. وأخيراً المؤرخ الذي يصف قيام الدول وسقوطها، ويروي تفاصيل الحروب والمؤامرات، فهذا يهتم أولاً وأخيراً بمآسي الأفراد، إنه تاريخاني المذهب نقدي المنهج كما أوضحنا سالفاً... كثيراً ما نرى مؤلفاً ينتقل في كتاب واحد من وصف الإطار الطبيعي إلى الظروف الاجتماعية ثم إلى سرد الأحداث السياسية بأسلوب منسجم في الظاهر. قد ينخدع القارىء بوحدة الأساليب البيانية لكن التحليل الدقيق يسفر عن اختلافات عميقة. ويبقى مجال المؤرخ منقسماً إلى ثلاثة مجالات معرفية

مختلفة، كما تشير إلى ذلك الأسئلة التالية:

هل التاريخ الإنساني وحده تاريخ خالص كما تدعيه التاريخانية؟

هل التاريخ تطور بلا وعي ذاتي كما تقول المادية التاريخية؟

هل التاريخ هو مجموع مراحل التطور كما يقول الطبيعيون؟

من الواضح أن الإشكال ناشىء من إطلاق كلمة واحدة على مجالات مختلفة.

4 ـ التاريخية:

الزمان الوجودي: لم يتغلب أنصار التاريخ الإنساني على أنصار التاريخ الطبيعي ولم يتغلب هؤلاءعلى أولئك، لأن كل فريق يستعمل مفاهيم خاصة به. بيد أن ما نتج عن صراع الاتجاهين من تدقيق في مفهوم التاريخ ولّد وعياً حاداً بأن ماهية الإنسان هي وجوده في التاريخ. ليس من الصدفة أن تبرز قضية الزمان في مقدمة اهتمام الفلاسفة والفنانين في بداية هذا القرن كما نرى ذلك في أعمال برغسون وجويس وبروست. بل يمكن القول إن المذهب الوجودي، رغم نقده لتاريخ المؤرخين، هو وليد تعارض التاريخانية والوضعانية القائلة بوحدة تطور الكائنات.

يركز الوجوديون على أن الإنسان موجود في الزمان وأن الوجدان الحق هو وعي الفرد بأنه كائن فانٍ. فيضفون بإطناب حالات نسيان وتناسي هذه الحقيقة المرة وطرق اكتشافها المؤلم. وغير خاف أن الوجدان وتجربة التناهي والحياة كوعي حاد بضرورة الموت، وهي تعابير كثيراً ما تعرض في المؤلفات الوجودية، تبدو وكأنها صيغ لمفاهيم السرد التاريخي أطلقت وحملت أقصى ما يمكن من الإيحاءات. يعني التاريخ في هذا النطاق غير ما يعني عادة، فتنقلب العلاقات العادية بين أقسام الزمان: يفترض المؤرخ أن الحاضر نتيجة الماضي وأن المستقبل أفق الحاضر، في حين أن الوجودي يرى أن الحاضر هو الكاشف عن الماضي وأن المستقبل عامل مؤثر في الحاضر، غير أن الاثنين متفقان على نفي ديمومة ماهية الإنسان وعلى أن الإنسان تاريخي بالتعريف.

تجربة الزمان أصل كل نظرة إلى الكون: هناك نقطة مهمة أخرى تلتقي فيها التاريخية الوجودية والتاريخانية. طبق أوغست كونت منهج الطبيعيات على دراسة ماضي الإنسان فتكلم عن قانون المراحل الثلاث: الدينية والماورائية والوضعية...

قانون اكتسب صفة النموذج لدى المفكرين التطوريين. إن المراحل المذكورة هي في الواقع مراحل على طريق معرفة الطبيعة. تتميز كل مرحلة بالكيفية التي يفسر بها الإنسان تحولات الطبيعة، وتتتابع كلها في نسق تقدمي لأن العقل يبدأ بردّ تلك التحولات إلى كائنات متخيلة أو إلى أفكار مجردة مبتدعة وينتهي بردها إلى الطبيعة ذاتها، أي أنه ينتقل من نظرة ذاتية تخضع فيها الطبيعة إلى ذهنه إلى نظرة موضوعية يخضع فيها ذهنه إلى الطبيعة.

وهذا الخضوع هو ما رفضه التاريخيون إذ الطبيعة في نظرهم لا تعدو أن تكون فكرة نابعة من ذهن الإنسان وأن وضعانية كونت لا تقل ذاتية عن التصورات الأسطورية والفلسفية التي سبقتها، وإن كانت توقعاتها تتحقق في الغالب أكثر من تنبوءات غيرها. فهي إذن مثل سابقاتها نظرة إلى الكون. وهكذا قال دلثاي إن الفلسفة كأسلوب تفكير تمثل نظرة إلى الكون مثل العلم التجريبي والفن والأدب... لا امتياز لنظرة على أخرى والانتقال من واحدة إلى غيرها مجرد تحوّل لا يعني أبداً تقدماً نحو حقيقة مطلقة ثابتة.

حافظت الوجودية على هذا الموقف بل ذهبت به إلى مدى أبعد، فعوض أن تربط النظرة إلى الكون بظروف تاريخية جماعية نراها تربطها بتجربة وجدانية أنتولوجية. وانطلاقاً من تجارب أولية يتبين المفكر الوجودي منطق كل أسلوب من أساليب التعبير: الفلسفة، المأساة، الشعر، الفن، العلم... كل أسلوب ناشىء عن تجربة وجدانية إزاء الكائن والفناء والزمان. ونصل هكذا إلى نقيض موقف أوغست كونت: من خضوع الإنسان إلى منطق الطبيعة ننتهي إلى إخضاع تصوراتنا حول الطبيعة إلى تجارب أنتولوجية ذاتية. من الطبيعية المطلقة إلى الإنسانية المطلقة مروراً بالتاريخانية. ولكل مذهب تصور خاص للزمان وللتاريخ.

خاتمة:

من يفكر اليوم في مفهوم التاريخ لا يكتفي بفحص صناعة المؤرخ، مع أن هذا الفحص يكون مدخلاً ضرورياً للموضوع. إنه يتساءل عن المصير، عن البداية والنهاية، عن الزمان، عن الوجدان الإنساني... وكل بحث عن أي من هذه المفاهيم يعتبر مساهمة

في توضيح معنى التاريخ.

ينقسم الفلاسفة إلى فئتين: فئة تحلل زمان الأسطورة، في الميثولوجيات وفي فلسفات التاريخ، وفئة تصف تجربة الزمان الوجودي، وينقسم منظرو التاريخ أيضاً إلى قسمين: قسم يشخص مراحل التطور في الكون، في الخلية، في الثقافة، اعتماداً على اكتشافات الطبيعيات، وقسم يهتم أولاً وقبل كل شيء بنشأة الفكر التاريخي في نطاق العمل السياسي. أما المؤرخون المحترفون فإنهم يقصون قصة الطبيعة وقصة الثقافة وقصة السياسة، حيناً بهَمّ منهجي وأحياناً بدونه.

وينشأ الإشكال من التساكن، تحت عنوان واحد، بين مفاهيم مختلفة، مطابقة لمجالات معرفية متباعدة. لو كان التاريخ، مفهوماً وصناعةً، محدد الاستعمال، مخصص المجال واحد، لما وقعت المساجلات المستمرة بين مذاهب قديمة ومحدثة. لكن من جهة أخرى لا يمكن نفي واقع التساكن وما ينتج عنه من إشكال. إن كلمة تاريخ تعني اليوم معاني مختلفة جداً، وهذا واقع لا مناص منه.

والنقاش الملتهب الجاري حالياً في العالم العربي حول القديم والحديث، حول التراث والمعاصرة، حول المادية والمثالية... هو في العمق نقاش حول مفهوم التاريخ. لذا، لا شيء أهم بالنسبة لنا من الاطلاع على ابستمولوجيا التاريخ. هي وحدها تمكننا من تقييم التأليف التاريخي الكلاسيكي، من نقد الإنتاج الادلوجي المعاصر، وأيضاً من إدراك نسبية ما يسمى بفلسفة التاريخ.

الفصل الثاني

منهج التاريخ

لقد حاول العديد من المؤرخين أن يتجاوزوا سرد الأحداث ليصلوا إلى تحديد الأسباب، منهم المسلمون القدماء ومنهم الغربيون ومنهم المؤرخون الوطنيون المعاصرون.. قد يكون من المفيد أن نتابع تلك التفسيرات رابطين كل تفسير بالظروف التي واكتبه[1].

من الواضح أن مؤرخ الدولة الموحدية لا يرضى أن يكون قيامها نتيجة تفوق عسكري صرف، بل يريد أن يثبت أن انهيار الدولة المرابطية كان مكتوباً في تنظيماتها وسياستها. وكذلك مؤرخ العهد الاستعماري يلح على أن المجال المغربي كان فارغاً مفتوحاً للتوسع الفرنسي لأن العرب أخفقوا في تأسيس دولة قوية الأركان.. لكل عهد نظرة إلى الماضي تتحكم فيها أغراض الحاكمين الجدد، فيمكن أن ندرس ما يقوله كل مؤرخ عن الحقبة التي يدرسها لا بالنظر إلى وقائع تلك الحقبة وحسب بل أيضاً إلى وقائع العهد الذي يعيش فيه المؤرخ ذاته. وهكذا يمكن ربط تعليلات المؤرخين باغراضهم.

هذا تاريخ التاريخ، وهو قسم من التاريخ الفكري، نتركه هنا جانباً.

ونطرح سؤالاً منهجياً.

عندما نجمع عدداً من الوثائق، بعضها مكتوب وبعضها مادي أثري، بعضها أدبي وبعضها إداري، بعضها يهم الفكر وبعضها يهم الأوضاع المعاشية، ثم عندما ينتهي كل متخصص من استغلال تلك الوثائق في دائرة اختصاصه، ماذا نفعل بها؟ هل نكتفي بجمعها وتلخيصها وترتيبها أم نحاول أن نخطو خطوة أبعد من ذلك؟ يجمع الناس على أن عمل المؤرخ ليس عمل الإخباري أو المؤثق. ينتظر الناس من المؤرخ شيئاً آخر غير التحقيق والتلخيص والترتيب. ما هو هذا الشيء الآخر؟

1 - يتعلق الأمر في هذا البحث بدور الأنماط التعليلية في كتابة التاريخ. ونأخذ غالب الأمثلة من تاريخ المغرب. ولقد تعرضنا لها وناقشناها في كتابنا تاريخ المغرب. باريس 1971 (بالفرنسية).

هنا نواجه حقيقة لا بد من تأكيدها.

إن المؤرخين المرموقين يتجاوزون وصف مكتشفات الحفريات وتحقيق النقوش والرسائل والأشعار والأخبار، بل يحاولون ربط بعضها ببعض ووضع كل حادثة في إطار عام يستطيع القارىء بمقتضاه أن يميز بين الحدث السابق والحدث اللاحق، بين السبب والنتيجة، بين العام والخاص. إذا اقتنع القارىء بما يقرأ وتتابعت لديه الأحداث بكيفية منتظمة مرضية قال عن المؤلف: هذا مؤرخ حق تعدى الأخبار وتوصل إلى ابراز المنطق المتضمن فيها.

لنفرض الآن أننا قرأنا كتاباً يؤرخ لحقبة من ماضي المغرب الأقصى، وراقنا تفسير المؤلف لأحداث تلك الحقبة ثم انتقلنا إلى كتاب يؤرخ لحقبة أخرى من تاريخ تونس.. كل شيء مختلف: المحيط، الشخصيات، الأحداث. وإذا بنا نلاحظ أن المؤلف الثاني يلجأ إلى التعليلات التي قدمها لنا المؤلف الأول. لنفرض من جهة ثانية أننا تركنا موضوعاً تاريخياً مدة طويلة تعددت أثناءها الاكتشافات الحفرية وتراكمت النقوش والنقود والتماثيل والوثائق المكتوبة، فكان من المنتظر أن تؤدي الوثائق المكتشفة الجديدة إلى تعليلات جديدة، فإذا بنا نلاحظ أن التعليلات بقيت على حالها. عندئذ يحق لنا أن نتساءل: هل هناك فعلاً علاقة بين مجموعة الوثائق وبين الأفكار العامة التي تستغل لربط تلك الوثائق بعضها ببعض، أي بين الوثيقة وبين التعليل. أليس هناك أنماط تعليلية، قليلة العدد، يلجأ إليها المؤرخون، ربما بكيفية آلية، ليعطوا معنى للوثيقة المكتشفة ويربطوها بوثائق أخرى لتفسير أحداث منفردة؟ عندما نقرأ تلك التعليلات لأول مرة نحس بالانشراح كأن لغزاً قد انفكّ أمام أعيننا، ثم عندما نصادفها مرات ومرات في ظروف متباعدة يتداخلنا الشك في قيمتها وتبدو لنا وكأنها مفتاح يدور في كل قفل.

هذه ملاحظة نسوقها لأنها تدل على واقع. ليست بالضرورة شجباً للعمل التاريخي.

إن عالم الطبيعة يفعل نفس الشيء إذ القانون الطبيعي هو العلاقة العامة التي تربط بين وقائع طبيعية مختلفة المظهر. يفسر لنا الفيزيائي بقانون واحد سقوط المطر وحركة الباخرة.

وكذلك في حياتنا اليومية إننا لا نغير كل يوم القواعد التي نؤول على أساسها

حركات الناس. كل ابتسامة تدل لدينا على عاطفة ودية. لولا هذا التعميم الذي هو أساس الاستقرار النفسي والطمأنينة لما أمكن لنا أن نعيش يوماً واحداً.

نقول إذن من البداية أن استعمال الأنماط التعليلية ضرورة لا مفر منها في عمل المؤرخ. يبقى فقط أن نبين ضرورة الوعي بذلك الاستعمال ونناقش ماهية الأنماط المقبولة والأنماط المرفوضة.

ليس كل مؤرخ محترف واعياً باستعماله لأنماط تعليلية مستقلة نسبياً عن مغزى الوثائق التي يعثر عليها ويحققها. بل إن أساتذة التاريخ يعملون ما في وسعهم لطمس هذه الحقيقة وكأنها سرّ لا يجب أن يذاع. كم من طالب يتحفز للبحث فيسمع من أساتذته: البحث هو التنقيب عن الوثائق أما النظريات فلا حاجة لنا بها، فينقلب هذا على التاريخ والمؤرخين ويقول: إن الأساتذة أصحاب الكراسي يريدون منا الكشف عن وثائق يستغلونها هم لإثبات نظرياتهم. قد يكون في هذا الادعاء كثير من الشطط لأن عمل المؤرخ المبتدىء هو بالدرجة الأولى التنقيب عن الوثائق، خاصة إذا كان ينتمي لبلد لم تؤسس فيها مدرسة تاريخية عصرية إلا منذ زمن وجيز، غير أنه من المحقق أن لا علاقة بين التنقيب عن الوثائق والتطوع بالنظريات: كلا الميدانين مفتوح للجميع. لقد أثبتت التجربة أن النظرية المفيدة لا تستلزم قضاء سنين طويلة في دراسة الوثائق بل تظهر غالباً في مستهل عمل المؤرخ عندما يكون ذهنه لا يزال غير مقيد بمنهجية النقد الحرفي الضيق. يجب ترك الحرية للجميع ومنذ البداية ثم التحاكم إلى الوثائق لفرز النظريات الصالحة والنظريات الفاسدة، وهذا لا يتأتى إلا إذا تحقق الجميع من دور الأنماط التعليلية في تفسير غالب أحداث التاريخ.

2 - ماهية الأنماط التعليلية:

لا نتكلم هنا عن الفكرة التي نجدها في كثير من الكتب التاريخية الإسلامية وخاصة المتأخرة منها: أي تفسير كل حادثة بالإرادة الربانية لأن التاريخ يصبح حينئذ قسماً من علم الكلام.

الحقيقة هي أن لا فرق بين استعارة الإرادة الإلهية من علم الكلام واستعمالها في التاريخ وبين استعارة القانون الطبيعي من علوم الفيزياء أو الاجتماع أو الاقتصاد

وتوظيفه لنفس الغرض. إلا أن الاستعمال الأول فج وممل: إذا كان كل حادث يقع بمشيئة الله، ما الفائدة من سرد الحوادث في ظروفها الخاصة؟ أما الاستعمال الثاني فإنه أكثر تنوعاً ودقة. لذا نطيل الكلام بشأنه.

I ـ الأنماط الاقتصادية والاجتماعية:

إن القسم الأكبر من الأنماط التعليلية مأخوذة من علم الاقتصاد، إما من النظرية العامة وإما من التاريخ الاقتصادي. وبما أن النظرية ذاتها قد بنيت على أساس التطور الحاصل في الغرب الأوروبي انطلاقاً من أواسط القرون الوسطى فالواقع هو أن النمط التعليلي مستنبط من حقبة تاريخية تبدو لأول وهلة مشابهة للحقبة التي يدرسها المؤرخ المهتم بأحوال المغرب.

ترجع كل الأنماط المستعملة إلى قضية واحدة: ماذا يقع لمجتمع مشيد على اقتصاد اكتفائي عندما يرغم على الدخول في علاقات تجارية مع الغير؟ وبمجرد ما يطرح الدارس السؤال في الصورة المذكورة فإنه يتمثل بكيفية عفوية ما حصل في القرون الوسطى حسب ما يقوله المؤرخون الأوروبيون المهتمون بنشأة أوروبا الحديثة.

قد يقال: وأي عيب في هذا؟

فعلاً، لا عيب، سوى أننا نلاحظ أن السؤال ذاته يطرح في التاريخ القديم عندما خرج الفينيقيون من قرطاجة وبدأوا يستكشفون شواطىء المغرب وفي نهاية التاريخ الوسيط عندما استولى البرتغاليون على الشاطىء الأطلسي المغربي وفي التاريخ الحديث عندما نمت التجارة الأوروبية في تونس والمغرب الأقصى. لا نحكم هنا على النتائج وإنما نتساءل عن السر في استعمال نمط تعليلي واحد لفهم أحداث حقب متباعدة جدّاً. هذه قضية من صميم المنهجية.

كل مؤرخ سجين الحقبة التي يدرسها. فيقول: لأجرب هذه النظرية الرائجة وأرى هل تتألف الوثائق المتوافرة لدي بكيفية مرضية. العملية في الظاهر شبيهة بما يفعل علماء الطبيعة حيث يختارون فكرة عامة ويحاولون بواسطتها جمع شتات المعطيات التجريبية في إطار مرتب متكامل. إلا أن الوثيقة التاريخية لا تشبه تماماً التجربة المخبرية: هذه تعاد وتكرر وتلك لا تعاد. لا يكتفي العالِم الطبيعي بتأليف معطيات

تجاربه بل يقوم بتجربة فاصلة تظهر له هل التأليف يعبر عن شيء حقيقي يكون هو العلة الصحيحة أم يعبر فقط عن إرادة ذاتية فيلعب فقط دوراً بيداغوجياً. أما المؤرخ فإنه يفتقد تلك التجربة الفاصلة. لذا قد يخطىء ويظن أن التأليف الظاهري هو تأليف فعلي ويرى فيه دليلاً على وجود علة يكون قد اختلقها بدون موجب.

لنأخذ كمثال بحث جيروم كاركوبينو حول قرطاجة وذهب المغرب الأقصى[2].

نعلم من الحفريات وبعض النتف المدونة أن القرطاجيين أسسوا ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد محطات تجارية على طول الشواطىء المغربية. يجد المنقبون اليوم في آثار المواضع المسكونة تحت المستوى الاسلامي والروماني مستوى قرطاجياً غنياً بالنقود والأواني الفخارية. كل هذه المحطات شاطئية، تبعد بعضها عن بعض مسافات متقاربة تمثل ما يقطعه مركب من مراكب ذلك الزمن في يوم واحد. مما يدل على أن القرطاجيين لم يرغبوا في الاستيطان والتوغل في البلاد وإنما أرادوا الدخول في علاقات تجارية مع السكان. وفي نفس الوقت يدل عدد هذه المحطات على أن التجارة كانت مهمة بالنسبة لهم. هذه وقائع موثقة نسبياً. ماذا يفعل بها كاركوبينو؟ يتساءل: ما هي المادة الأساسية في هذه التجارة ويجيب: هي الذهب.

هنا تبدأ الصعوبة. لم يعرف المغرب الأقصى أبداً بتعدينه الذهب. يضطر كاركوبينو إلى أن يجعل من المغرب سوقاً للذهب القرطاجي، أي أن يفترض أن القرطاجيين لم يقفوا عند جزيرة الصويرة كما يظن المؤرخون بل وصلوا إلى جنوب شواطىء شنقيط.

لا بد من تبرير هذه الافتراضات وذلك عن طريق تأويل جديد للوثائق الأثرية والأدبية. من الواضح أن هذه الأسئلة المطروحة على المؤرخ لم تنشأ مباشرة من قراءة بريئة للوثائق.

وإنما نشأت عن افتراض (تجارة الذهب) لا توحي به المعلومات المتوافرة لدينا. أكثر من هذا: إن كاركوبينو إذ يطرح تلك الأسئلة الجديدة لا ينتظر اكتشاف وثائق

2 - أنظر كاركوبينو: المغرب الأقصى في التاريخ القديم. غاليار، 1948.

جديدة بل يجيب عنها في الحين بتأويلات مبنية على نقوش غامضة وأخبار مبعثرة.
هذا النوع من الافتراض هو ما نسميه بالنمط التعليلي.

لا شك أنه يعين المؤرخ إذ يستطيع به أن يؤلف بين معطيات متفرقة. بمجرد ما نفترض أن القرطاجيين كانوا في حاجة إلى ذهب أفريقيا وأن هذا هو الدافع وراء مغامراتهم البحرية فإننا نمسك ـ أو يخيل لنا أننا نمسك ـ بعلاقات بين تطورات داخلية في قرطاجة وأحداث سياسية وحربية تهم كافة بلاد البحر الأبيض المتوسط وتغيرات تهم أحوال المغرب الأوسط والأقصى.. هذه أحداث كانت تبدو لنا مستقلة فإذا بها تدخل في إطار جامع متسلسل. لم نعد نستغرب من حدوث الوقائع إذ نراها ناتجة عن سبب واحد. فنقول: قام المؤرخ بعمله إذ جعلنا نفهم منطق الحقبة المذكورة.

بيد أننا نواجه هنا مشكلة: كيف نصل إلى اليقين أن التنسيق فعلي وليس ظاهرياً فقط. قلنا إن عالِم الطبيعة يلجأ إلى تجربة فاصلة للتحقق من صحة افتراضاته؟ هل لدينا، نحن المؤرخين، ما يماثل تلك التجربة الفاصلة؟ لا يمكن أن نكتفي بالاقتناع الشخصي. قد يقتنع كل القراء بالكيفية التي يربط بها مؤرخ ما أحداث حقبة معينة دون أن يكون لعمله التنسيقي البارع أدنى أساس في الواقع. ليس لدينا مقياس يمكننا من الوصول إلى حسم القضية. لكن لدينا وسائل نقدية نفرق بها بين النظرية التفسيرية وبين النمط التعليلي.

نتساءل في شأن ذهب قرطاجة: من أين استقى المؤلف فكرته؟ عند التفكير لا نجد إلا جواباً واحداً. إنه استعارها من حقبة تاريخية أخرى. من المعروف أن البرتغاليين كانوا يبحثون عن طريق مباشر يوصلهم إلى ذهب السودان إذ كانوا يعرفون أن ملوك المغرب الأقصى، مرابطين وموحدين ومرينيين، ضربوا سكتهم الذهبية من التبر الذي كان يصل إلى المغرب عن طريق الصحراء. فكان تخطيطهم للاستيلاء على شواطىء المغرب من سبتة إلى أكدير، كمحطات يقتربون منها شيئاً فشيئاً إلى خليج غينيا. ليس هذا افتراضاً وإنما حقيقة مثبتة في وثائق رسمية وواضحة المغزى. كما أن نتائج السياسة البرتغالية على الاقتصاد والمجتمع المغربي واضحة عند الإخباريين المغاربة. نجد إذن في الحقبتين، القرطاجية والبرتغالية، تفسيراً للأحداث بفكرة البحث عن الذهب، إلا أن دور الفكرة مختلف في كلتا الحالتين ولدينا هنا وسيلة نميز بها بين نظرية تفسيرية ونمط

تعليلي.

النظرية فكرة عامة توحد بين أحداث متميزة في نسق مفهوم وهي ليست بعيدة عما توحي به الوثائق. أما النمط التعليلي فهو فكرة عامة أيضاً تستعمل لترتيب الوثائق المتوافرة إلا أنها مستوحاة من حقبة تاريخية أخرى غير نابعة من الوثائق ذاتها. النقطة الأساسية هي التالية: لا يوجد فاصل بين النظرية التفسيرية وبين محتوى الوثائق إذ تطرح النظرية مشكلات متعلقة بالوثائق ذاتها. كلما ازداد عدد الوثائق قل عدد المشكلات المعلقة وارتفعت احتمالية النظرية. أما النمط التعليلي فحاله مختلف إذ يطرح مشكلات متعلقة بموافقته للوثائق. إننا نبدل في الحقيقة مشكلات بأخرى لا علاقة بها بتاتاً. ألا وهي أن الوثائق مهما كثرت لا يمكن أن تفصل في قضية صحة النمط.

قد يقال إن الفرق بين النمط والنظرية هو أن النمط أكثر تعميماً وأنه بذلك ينقص قدرة على التفسير بكيفية مباشرة إذ القانون العام لا ينطبق على حالة خاصة إلا بعد تحقيق ظروف مواتية معينة كما هو معلوم في منطق العلوم. قد يكون لهذا الرد وجه لو كان البحث التاريخي يشبه تماماً البحث في الطبيعة وهذا ما لا سبيل إلى إثباته بكيفية مقنعة.

لا نريد أن ندخل في نقاش متشعب حول منطق البحث في العلوم الإنسانية والطبيعية ونكتفي بما يمكن استنتاجه من المثال الذي سقناه.

إن فكرة الذهب الأفريقي نظرية تفسيرية في الحقبة البرتغالية والفكرة ذاتها تعود نمطاً تعليلياً افتراضياً ذا قدرة تفسيرية محدودة بالنسبة للفترة القرطاجية. ما هو السبب؟ أو بعبارة أخرى، ما هو المقياس الذي نميز به النظرية والنمط؟

هناك أولاً ظاهرة نفسانية تتعلق بشؤون الباحث. تنشأ النظرية انطلاقاً من دراسة الوثائق. إن القارىء لا يتمثل بوضوح هذا المنشأ لكن الباحث نفسه واعٍ به تمام الوعي. إنه يعرف لا محالة كيف اعترضته الفكرة التي يقدمها لنا كعلة الأحداث. أما النمط التعليلي فإنما هو مستورد آلياً من تاريخ آخر أو من حقبة أخرى. تنكشف عملية الاستيراد، إن لم نقل التهريب، لكل من له اطلاع على التاريخ العام. وحتى إذا خفي على المعاصرين فإنه يتضح للأجيال اللاحقة.

ولنفس الظاهرة صبغة منطقية: إن النظرية مبنية عموماً على منطق استقرائي في

حين أن النمط يعتمد على منطق استنباطي. ومن المعلوم أن المنطق الثاني، إذا كان أكثر وضوحاً وتماسكاً من الأول، فإنه أكثر تباعداً عن الواقع الملموس، فيعود من الصعب إثبات مطابقته لذلك الواقع.

لكي نبرهن على ما نقول لنرجع إلى قضية الذهب الأفريقي. إن مؤرخ الفترة البرتغالية لا يحتاج إلى إثبات تأثر سياسة البرتغال بالبحث عن الذهب لأن الفكرة مضمنة في الوثائق ومنها استخرجت. أما كاركوبينو فإنه يفترضها وبذلك وجب عليه أن ينقب في الوثائق على إشارات إلى معدن الذهب. لكنه لا يجد شيئاً في رحلة **حنون**، المرجع الوحيد المعتبر لدى مؤرخي الحقبة رغم تضارب آرائهم حول قيمته وحتى حول حقيقته. فيقول كاركوبينو: من الطبيعي أن لا نجد فيه شيئاً لأن القرطاجيين حرصوا على إخفاء طريق الذهب على منافسيهم الإغريق. وهكذا يخلق مشكلة جديدة يجب البحث فيها.. هذه الأسئلة المتفرعة عن التعليل المفترض هي ما نسميه بالظروف المواتية (أي شروط إثبات مطابقة العلة المفترضة للوقائع). وبقدر ما يرتفع عدد تلك الظروف بقدر ما يزداد الشك في صحة الافتراض.

* * *

نسوق هنا عدة أمثلة من تاريخ المغرب تدل على أن استعمال الأنماط التعليلية عملية عادية لدى المؤرخين المحدثين:

- يطرح دافيد لوبز السؤال التالي: لماذا أخفق البرتغال عندما حاول الاستيلاء على المغرب الأقصى؟ يطرح فارنداد بروديل نفس السؤال بالنسبة لإسبانيا ومحاولة استيلائها على المغرب الأوسط. يجيب الاثنان أن السبب هو أن كلا الدولتين واجهت اختياراً صعباً: إما احتلال البلاد بكاملها وهو ما لم تكن تستطيع تحمله نظراً للتكاليف المالية والبشرية الباهظة، وإما احتلال قسم فقط يصبح في الحين معرضاً لهجمات متوالية مما دفع في النهاية إلى الجلاء التام. هذا تعليل قد يكون صحيحاً أو لا يكون. إنما المحقق هو أنه مستوحى من التجربة التي عاشتها فرنسا في الجزائر بين 1830 و 1840.

- ما هي علاقات السياسة الاستيطانية والثورات المحلية في المغرب؟ يجيب

الباحثون على هذا السؤال بقولهم إن القضية تتعلق أساساً بالتناقض بين مجتمع فلاحي مستقر وآخر رعوي بدوي. يحتاج الثاني إلى مساحات شاسعة ويظهر للثاني أن هذا استعمال غير منطقي وغير اقتصادي خاصة والسلطة الحاكمة تبحث عن أراضي توطن فيها الجنود المسرحين. تبدأ تقتطع من أراضي الجماعات بدعوى أنها مساحات غير مستغلة فتثور تلك الجماعات دفاعاً عن حقوقها التقليدية. كلما واجه الباحث ثورة محلية في بلد مستعمر قال إن السبب البعيد يكمن في سياسة التوطين والاستيلاء على أراضي القبائل.

وقعت هذه التطورات بالفعل في الجزائر بين 1848 و 1870. درستها اللجن البرلمانية الفرنسية دراسة مستفيضة عندما بحثت عن أسباب ثورة المقراني سنة 1870. جاء المؤرخون واستوحوا منها قانوناً عاماً فسروا به كل ثورة وقعت على أرض المغرب. هكذا فسر شارل بيكار ثورة البربر ضد قرطاج في القرن الخامس قبل الميلاد ودونالد سايم ثورة تاكفارن ضد الرومان في بداية القرن الأول الروماني، وجاك بيرك تمرد قبيلة مرموشة في الأطلس الأوسط سنة 1927.. يعتبر هؤلاء أن العلاقة المذكورة بديهية لا تحتاج إلى إقامة دليل عليها في كل حالة خاصة.

- كيف نفسر نجاح الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، الشيعة والخوارج بخاصة؟

لا يقبل المؤرخون عموماً أن تكون الأسباب الظاهرة لنشأة الفرق هي الدوافع الحقيقية فيرجعونها إلى شعور غامض بالتمييز وعدم المساواة فتكون الفرقة رمزاً لصراع إما قومي وإما اجتماعي. هذه فكرة قديمة تبلورت عند مؤرخي العهد القديم، إذ كانت آنذاك الفروق في المعتقدات والطقوس تدل بالفعل على انقسامات عرقية. أما كان اليهود يعتبرون الإله الواحد خاص بهم؟ ثم أوّل الباحثون على أساسها انشقاق الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى وفسروا الخصومات حول حقيقة التثليث وماهية المسيح وتنافس أساقفة الإسكندرية وإنطاكية والقسطنطينية على ضوء صراعات قومية بين المصريين واليونان. نرى هنا بوضوح آثار الأدلوجة القومية المنتشرة في القرن الماضي.

هذه الفكرة هي التي استعارها مؤرخو الشمال الأفريقي، أولاً في دراسة الحركة الدوناتية إذ اعتبر البعض أنها تعبر على ردّ فعل قومي ضد الأمبراطورية الرومانية في

حين أن البعض الآخر رأى أنها قومية واجتماعية في نفس الوقت لكون معظم المنخرطين تحت لوائها من العمال الفلاحيين المستغلين من جانب طبقة مالكة رومانية[3]. ثم استوحى منها شارل اندريه جوليان تفسير حركة الخوارج الأباضية في القرن الثاني الهجري قائلاً إنها تخفي ردّة البربر على الغزو العربي. ثم قال غيره إن الحركة الموحدية عبارة على تحرير المصامدة، سكان الجبال، من ربقة صنهاجة الدخلاء وأن الطريقة الشاذلية الجزولية تعني أساساً تعبئة المغاربة المسلمين ضد الغزو الصليبي البرتغالي[4].

- كيف نعلل الأحداث التي أدت إلى فرض الحماية الفرنسية على تونس والمغرب، وبخاصة إخفاق الاصلاحات الداخلية، وتذبذب سياسة السلطة المركزية، وحركة الاحتماء بالدول الأوروبية، وظهور دعوة مهدوية في البوادي.. إلخ. نرجع إلى مؤلفات مارسيل ايمري وجان غانياج وجان لوي مياج فنجدهم يقولون إن السبب البعيد هو ضغط نظام نقدي تجاري رأسمالي على اقتصاد طبيعي زراعي رعوي. ينتشر النقد في الثاني، بسبب التجارة المفروضة عليه، فينقسم إلى طبقات متضاربة المصالح، وتظهر بوجه خاص طبقة غنية تفضل الاحتماء بسلطة أجنبية خوفاً على حقوق ملكيتها. فتساهم في إضعاف السلطة المركزية وفي إشعال الثورات الفلاحية التي تستلزم تدخل القوى الأجنبية.

إلا أننا نشعر في كل صفحة من هذه المؤلفات أنها متأثرة بحالة بلاد المغرب في الخمسينات من هذا القرن حيث كانت الحركة الوطنية الإصلاحية متذبذبة ومنقسمة على نفسها: تطالب باقتسام السلطة مع إدارة الحماية وفي نفس الوقت تتخوف من أن يتسبب تحركها في فوضى عارمة إذا ما تدخل الفلاحون الفقراء وتقدموا بمطالب خاصة بهم معادية للملكية العقارية.

هذه امثلة عن نوع التعليل الذي نجده باستمرار في التأليف التاريخي حول المغرب. تشبه كلها تعليل كاركوبينو وتتسم بأنها:

- مستوردة من حقب تاريخية أخرى.

3 - أنظر أعمال شارل سوماني وجان بيير بريسون وفروند.

4 - هذا كلام هنري تيراس وليفي بروفنسال.

- غير مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمضمون الوثائق.
- لا تثبت بوضوح مطابقتها للوضع الخاص المدروس.
- تنسق بين أحداث مختلفة تنسيقاً ظاهرياً هو الذي يستهوي القارىء.

نعتبر أن هذه السمات الأربع هي ما يعرف الأنماط التعليلية ويميزها عن النظريات التفسيرية. النمط فكرة مجردة تنسق بين الأحداث المختلفة؛ ينتقل النمط بين أيدي المؤرخين من حقبة إلى أخرى ومن تاريخ قومي إلى آخر. قلنا سابقاً إننا نصف عملية عادية في صناعة المؤرخين ولا نحكم على نتيجة العملية بكيفية عامة ودائمة، إذ يحتمل أن يكون النمط ملائماً لحالة وغير ملائم لحالة أخرى. نريد بالمناسبة أن نركز على أننا لا نملك مقياساً موضوعياً لقبول أو رفض النمط التعليلي في كل الحالات. إن المؤرخ الذي يلجأ إلى نمط تعليلي يعتمد على إقناع القراء. والإقتناع الفردي، مهما تعدد وتواتر، لا يصلح ليكون مقياساً موضوعياً للحكم. قد يقال: وماذا تفعلون بمضمون الوثائق؟ أو ليست مرجعاً يجب على الجميع أن يتقيدوا به؟ الواقع أن هذا حلّ نظري ومستبعد. إن الوثائق قليلة في ميدان تاريخ المغرب وهذا بالضبط ما يدفع الدارسين إلى اللجوء إلى الأنماط التعليلية، ولأن الوثائق قليلة فإنها تتحمل التأويلات الأكثر تباعداً وتضارباً. وأخيراً هناك نقطة مهمة وهي أن النمط التعليلي يكون في الأصل نظرية تفسيرية مقنعة. فيكتسب بذلك مصداقية تغري الباحث. يكفي أن يأتي هذا الأخير بحجج قليلة مقبولة ليقنع القارىء بمقولته.

في هذه الحال، على أي شيء يعتمد الناقد ليحكم على منهجية المؤرخين؟

لقد أوضحنا منذ البداية أن النقطة المهمة عندنا هي الاعتراف بأن أغلب المؤرخين لا يقدمون نظريات تفسيرية وإنما يلجأون إلى أنماط تعليلية لا ترتبط بالوثائق المتوفرة إلا بتأويلات بعيدة، وأن انتشار تلك الأنماط لا يكسبها أبداً موضوعية تاريخية. إن الناقد لا يملك مقياساً يحكم به بكل اطمئنان على صحة أو فساد النمط المستعمل، لكنه يملك قاعدة عملية يميز بها بين النظرية التفسيرية والنمط التأويلي.

تخص القاعدة الكيفية التي يتعامل بها الباحث مع الوثائق. إذا قدّم لنا الباحث الوثائق المتوافرة لديه بكاملها رغم ما فيها من تشتت وربما من تناقض، وبدأنا نحس أن

هناك اتجاهاً عاماً في محتوى جل الوثائق - لا كلها - ثم رأينا الباحث يمشي في ذلك الاتجاه مستخرجاً منه فكرة[5] يقدمها لنا، مع ما يحيط بها من غموض ونقصان، كعلة محتملة، حكمنا بأنه يقدم لنا نظرية تفسيرية بالمعنى الضيق المحدد. أما إذا قدَّم لنا الباحث منذ البداية التعليل وكأنه قانون عام ضروري ينطبق على كل الأزمنة والأحوال، وأن الوثائق المقدمة لنا متوافقة، وأن همّ المؤلف هو إثبات ما ينتج منطقياً عن الفكرة المقترحة وذلك بتأويل مقتطفات من الوثائق، حكمنا على أن الفكرة نمط تعليلي مقحم.

هذه قاعدة منهجية سلوكية نعتمدها لنكون واعين حذرين ونحن نقرأ مؤلفات حول تاريخ المغرب لا نستطيع بواسطتها أن نقول: هذه تعليلات فاسدة؛ كما أننا لا نملك تفسيرات مضادة لها. فيكون هدفنا من كل ما قلنا هو الوصول إلى موقف منهجي فقط.

إن الوثائق المتوفرة لدينا الآن غير كافية لتقديم نظريات تخضع تماماً للقاعدة التي سطرناها منذ قليل. في نفس الوقت إن ما يقدمه لنا المؤلفون الأجانب في ثوب نظريات ليس سوى أنماط مستوحاة من نظرية اقتصادية عامة أو من حقب منتقاة من تاريخ البلاد الغربية. المنهج السليم هو أن نطرح أسئلة توجهنا إلى التنقيب، المنظم والمكثف والجماعي، على وثائق من نوع جديد، أي مخلفات مادية لا يمكن أن نعثر عليها إلاّ بواسطة حفريات مبرمجة: إذ الظاهر هو أن عدد الوثائق المكتوبة من النوع الأدبي أو الإداري محدود في كل الأحوال. نفتح من الآن باب النظرية على مصراعيه مع أننا مقتنعون أن كل نظرية مقترحة ستكون قريبة من النمط التعليلي، لكن لا ضرر في هذا، ما دمنا متفقين على أن النظرية التفسيرية الصحيحة رهينة باكتشاف وثائق من نوع جديد.

3 - النمط القبلي أو التاريخ الراكد:

حرصنا فيما سبق على حصر كلامنا في نطاق منهجي صرف. الواقع أن وراء

5 - نعني بالفكرة عبارة ذهنية عن واقع، أكان مادياً أو سلوكياً أو غير ذلك..

الاختيار المنهجي نظرية إلى التاريخ والمجتمع.

من الواضح أننا إذا استعملنا نفس العلاقات لتعليل أحداث الحقبة القرطاجية والرومانية والوندالية والإسلامية والفرنسية، فمعنى ذلك أن المجتمع المغربي لم يتغير بالقدر الكافي أثناء هذه الفترات جميعها. لا يهمنا أن يكون المنهج وليد النظرة الجمودية أو العكس. المهم هو أن كل من لجأ إلى أنماط تعليلية ينفى التطور. هذه نظرة يقرها جميع مؤرخي العهد الاستعماري. لكن العلاقة المنطقية تبقى قائمة حتى عندما يكون المؤرخ وطنياً. إن التاريخ يعني الحركة وتوالي الأحداث المستجدة. فخصوصية الحدث تحتم خصوصية التفسير وتستبعد استعارة الأنماط الجاهزة. والعكس صحيح: إستعمال الأنماط الجاهزة يستتبع جمود البنى ونفي تجدد التاريخ.

لكن هذا النقد لا ينطبق فقط على الأنماط المستوحاة من الوقائع الاقتصادية والاجتماعية الغربية، بل يشمل أيضاً التفسير التقليدي في التأليف التاريخي العربي، أي التفسير الخلدوني.

لا أحد يدعي اليوم أن ما قاله ماكيافلي هو التفسير الوحيد لتاريخ إيطاليا أو أن ما قاله مونتسكيو هو التفسير الأخير لفرنسا الفيودالية أو أن ما قاله فيكو هو تفسير تاريخ الإغريق، لأن الكل يعلم أن هؤلاء كانوا فلاسفة تاريخ ومؤسسي مناهج التاريخ المقارن وعلم الاجتماع. لماذا لا نرى نحن أيضاً في عمل ابن خلدون تعليلات عامة وجامعة لأحداث تاريخية، أي قواعد لتشييد تاريخ مقارن، على نمط أرنولد توينبي، أو علم اجتماع، على نمط دوركهايم، بجانب تفسيرات عينية تهم وحدها المؤرخ، وهذا تمييز لا ينقص شيئاً من قيمة ابن خلدون كمفكر عظيم. أو لم يقل هو نفسه إن هدفه من كتابة **المقدمة** هو تحديد قواعد تساعد المؤرخ على نقد وفرز الأخبار المروية؟ فتاريخ ابن خلدون ليس إذن في مقدمته بل في المجلدات الملحقة بها وهو تاريخ لا يمتاز في نظر الجميع كثيراً على أعمال مؤرخين آخرين مثل ابن حيان أو ابن عذاري. علينا أن نقف موقفاً مبدئياً ونقول: لا يكفي أن يستشهد أحد بابن خلدون لنقبل تفسيره كأنه الحق عينه. ليست القوانين الخلدونية سوى أنماط تعليلية جاهزة يلجأ إليها المؤرخ، العربي وغير العربي، كما يلجأ غيره إلى الأنماط المستوحاة من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الأوروبي. وأكبر دليل لدينا هو أن ابن خلدون قام نفسه بعملية الاستيراد التي تكلمنا

عنها في القسم السابق.

درس ابن خلدون علاقات البدو والحضر جاعلاً منها السبب المحرك لما يسجله التاريخ من أحداث: حربية، سياسية، اقتصادية أو ثقافية. درسها أساساً في الحقبة التي عاشها، حقبة المرينين المتأخرين ثم ارتقى منها إلى دراسة الممالك البربرية السابقة. في هذا النطاق بقي وفياً إلى المنهج التاريخي، أي أنه استخلص نتائج قريبة مما توحي به الوثائق المتوفرة لديه. قد نقبل أو نرفض تعليلاته، كلياً أو جزئياً، لكن لا سبيل إلى إنكار أنها من عمل مؤرخ فذ. عندما يأخذ ابن خلدون هذه الاستنتاجات ويفسر بها أحداث تاريخ الإسلام الأول فأحداث الأتراك والمغول، نقول إنه استعمل تفسيراته لتاريخ المغرب كأنماط تعليلية جاهزة وإنه بذلك أصبح عرضة للنقد الذي وجهناه ضد غيره من المؤرخين المحدثين الأوروبيين. إلا أن عملية التعميم لم تقف عند هذا الحد. بل جاء مؤرخو القرن الماضي وقالوا: كل ما كتب عن أحداث المغرب يهم تاريخ الغزاة فقط ولا يتعرض بشيء يُذْكَر إلى أحوال السكان الأصليين. ماذا كان يجري وراء خط الدفاع الروماني؟ وراء أسوار المدن الإسلامية؟ طرحوا هذه الأسئلة ولم ينتظروا العثور على وثائق كفيلة بإعانتهم على الإجابة عنها، بل جاءوا بالجواب إثْر السؤال معتمدين على قوانين ابن خلدون. ثم جاء في أواسط القرن الحالي الباحثون في السياسات متسائلين: ماذا يكمن وراء حركة الأحزاب العصرية؟ وأجابوا: ما وصفه ابن خلدون. وهكذا نصبوا ابن خلدون محللاً للمجتمع المغربي، ابتداء وانتهاء، رغم تعاقب الأجناس والدول والأديان.

لم يُقدم أحد على القول: نفسر أحوال إيطاليا اليوم بأقوال ماكيافلي. وقال هؤلآء: نفسر مغرب الأمس واليوم والغد بأقوال ابن خلدون. لماذا؟ لأن إيطاليا في نظرهم تغيَّرت والمغرب لم يتغيَّر.

علينا أن نتذكر أن ابن خلدون لم يهتم إلا بقضية واحدة: قضية تأسيس الحضارة والمجتمع والدولة، أي ببداية التاريخ. يخاطبنا باستمرار عن تأسيس متجدد. لذا تنشأ مسألة الدورة المتجددة. يقف باستمرار فوق الحد الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ. لا يفارق إلا قليلاً اللاتاريخ ولا يتوغل طويلاً في نطاق التاريخ. هذا هو أحد الدوافع التي أغرت المؤرخين الأوروبيين بأن يعتبروه مؤرخ الشمال الأفريقي الأول والأخير،

لأنه يبدو وكأنه يعطي تعليلاً مقنعاً لتعثر المنطقة الدائم في أحضان اللاتاريخ.

لو قلنا من الآن إن التعليل الخلدوني صالح أو فاسد لارتكبنا الخطأ الذي نؤاخذ الآخرين عليه، لأن ذلك التعليل قد يطابق حالة أو ظاهرة خاصة حتى خارج نطاقه الأصلي، أي العهد المريني. هدفنا هو أن نلفت النظر إلى الحقيقة التالية: من لجأ إلى النمط التعليلي الخلدوني لتفسير كل حادثة من تاريخ المغرب فإنه يتولى بالتبعية الفكرة القائلة إن المغرب يجد نفسه باستمرار على الخط الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ وإن دراسة المجتمع المغربي هي في العمق دراسة أنتروبولوجية. إنه ينفي مسبقاً أن تكون للمغاربة إرادة جماعية، هدف جماعي، سياسة واعية، ومن ينفي هذا ينفي بالضرورة قيام دولة وبزوغ تاريخ بالمعنى المحدد. تصبح كلمة تاريخ في هذا المجال فارغة من كل المفاهيم المعهودة، لتطلق على سلسلة أخبار عن أحداث متتابعة بدون تجديد ولا إبداع: تفسرها قواعد الانتقال من الرعي إلى الفلاحة في إطار تفكيك القبيلة البدوية واستحالتها إلى عشيرة قارة[6].

هناك ارتباط منهجي واضح بين النمط التعليلي الخلدوني وبين النظرية القسموية في الأنثروبولوجيا[7]. إذا كان ابن خلدون يكلمنا دائماً عن البدايات فإن القسمويين يحدثوننا عن مجتمع بدون دولة، مؤسس على قانون التعادل بين العشائر وتداول السلطة وإقامة أحلاف متواجهة تمنع أية جماعة من الاستقلال بالحكم والنفوذ مجتمع هذا قوامه لا يتجه أبداً نحو التقدم والتجديد إذ كل مستجد يؤول في نطاق البنية الأصلية. كل اهتمام منصب هنا على استمرارية البنية الاجتماعية والمحافظة على التوازن بين العشائر.

هذه مفاهيم تناقض من الأساس مفاهيم السياسة والدولة والتاريخ. توجد إرادة عامة لكن لقتل كل طموح، هناك سياسة لكن لوأد كل فكرة مستقبلية، هناك نظام لكن للقضاء على كل تطور. إرادة الجميع موجهة ضد الدخول في نطاق التاريخ حيث أن التاريخ يعني التفاوت والتناقض والصراع.

6 - هذه هي فكرة روبرت مونتاني الأساسية.

7 - ومن المحتمل أن يكون هناك ارتباط تاريخي أيضاً إذ استوحت المدرسة الإنجليزية كلمة قسموية عند دوركهايم الذي استوحى المفهوم بعد قراءة أوصاف إثنوغرافية حول منطقة القبائل في الجزائر. ولا يبعد أن تكون تلك الأوصاف ذاتها متأثرة بمقدمة ابن خلدون المترجمة إلى الفرنسية منذ أواسط القرن الماضي.

من غير المنطقي أن نفسر أحداثاً تاريخية - أي أحداث غير منتظرة - بإغراقها في نمط يعني بالأساس التوازن والاستقرار. كل رجوع إلى نمط من هذا النوع - أكان خلدونياً أو قسموياً - يستتبع تجريد الحدث التاريخي من أي مضمون إبداعي.

كيف التعامل مع التعليل الخلدوني الذي لا يمكن أن يعتبر تفسيراً عينياً؟ قد يلعب دوراً في تفسير الأحداث، لكن ليس بمفرده. لا بد من إدخال مستوى ظروف المطابقة الذي تكلمنا عنها سابقاً. فيكون هذا المستوى هو بالضبط نطاق البحث. أما إذا لجأ الباحث إلى ابن خلدون لكي يتخفف من عبء التنقيب عن تلك الظروف، فهذا يدل على أنه لا يستحق اسم مؤرخ.

إزاء التعليل الخلدوني لا بد من طرح عدة أسئلة:

- أولاً: هل تاريخ المغرب كله عبارة عن هيجان القبائل؟ هذا سؤال وارد إلا أنه سابق لأوانه. كيف يمكن للمؤرخ أن يجيب بالنفي أو الإيجاب دون أن يدعي أنه اطلع على كل تفاصيل الأحداث؟ كل ما يمكن هو اتخاذ موقفاً منهجياً. يحتم علينا المنهج التاريخي أن نرفض هذا الافتراض، لأننا إذا قبلناه انحل التاريخ بين أيدينا إلى أنثروبولوجيا. لا يجوز أن نقوم بعمل انثروبولوجي ونقدمه كعمل تاريخي. أنْ توافق هذه المقولة أغراض البعض شيء، أن نقدمها كنتيجة موضوعية لبحث كامل شامل فهذا شيء آخر.

- ثانياً: هل الحياة القبلية تنحل كلها في منطق القسموية. هذا سؤال يهم الأنثربولوجيين أنفسهم. ليست القسموية النظرية الوحيدة في السوق، لماذا اعتمادها وحدها؟

- ثالثاً: ما هو مفهوم القبيلة؟ سؤال يطرحه الأنثروبولوجيون دون أن يجدوا له حلاً مقنعاً. إذا لم يعالج في نطاق المعطيات التاريخية أصبح سؤالاً مجرداً فلسفياً. إذاً الصيغة الصحيحة للسؤال هي: ماذا نعني بالقبيلة في التاريخ؟ وهنا تنقلب الأمور: لم يعد في الإمكان تفسير الأحداث والوقائع بالرجوع إلى القبيلة التي لا تتغير بنيتها، بل نفسر بُنى القبيلة بالتطور. بعبارة أخرى إن شروط التطور هي التي تكشف القناع في بعض الأحيان عن سرّ عدم تحققه (أي التطور). واضح أن هذا الجواب منهجي، ناتج مباشرة عن مفهوم التاريخ. ما دمنا نتوخى هدف المؤرخ حق لن أن نجعل من القبيلة

إحدى نتائج التاريخ وليست أصله الدائم. أما إذا رفضنا مفهوم التاريخ، وهو رفض لا يمكن أن يكون إلا فلسفياً، وجب التصريح به والتقيد بما يترتب عن هذه القولة من آثار.

لا شك أن استعمال النمط الخلدوني كتعليل جاهز أغلق عيون الباحثين عن ميادين واسعة كانت تستحق أن تدرس. كيف نظمت الممالك البربرية في القرن الخامس قبل الميلاد؟ ما هو الفرق بين الناميدي والموري؟ ما هو السر في قوة البوغواطة؟ كيف انتشرت دعوة الزوايا؟ كلما طرح سؤال في حقبة معينة إلا وأجاب الكثيرون: السر عند ابن خلدون؟ وتصبح كل تنظيمة مجرد صورة عن النظام القبلي. ودليل هؤلاء جميعاً هو: أو لم يجد الفرنسيون نفس النظام قائماً وقوياً في القرن الماضي؟ وفي هذه الظروف يتغير معنى البحث التاريخي إذ يتحول إلى تبرير النمط التفسيري المقترح ولا شيء سواه. وينتقل الجمود المفترض في المجتمع المغربي إلى ذهن الباحث نفسه.

لا أحد يطرح أبداً مسألة بداية النظام القبلي كبنية اجتماعية شاملة. بل نرى الجميع يبدلون مفهوم البذرة، المفروض فيها أن تتغير وتتطور، إلى مفهوم الأصل الثابت الدائم.

لو بقينا أوفياء لروح البحث التاريخي لربما اكتشفنا عوامل نشأة النظام القبلي نفسه واستمرارية بعض ظواهره لمدة طويلة نسبياً، خاصة وأن الوثائق المكتوبة ذاتها تطرح علينا أسئلة مهمة لم يلتفت إليها الكثيرون بسبب اختياراتهم المنهجية واستغلالهم للأنماط الخلدونية بدون اعتبار لظروف الزمن والمكان.

1 - هل القبيلة في المغرب إطار إداري محض وليست شيئاً سواه؟ إذا اتضح أن القبيلة اسم موروث لنظام إداري معين فقد مفهوم القبيلة كل قوة تفسيرية.

2 - هل تخفي الكلمة تشكيلات اجتماعية واقتصادية متباينة؟ إذا كان الأمر كذلك كيف نفسر اختلاف التشكيلات باللجوء إلى اسم جامع فارغ من أي مضمون تمييزي؟

3 - هل استمرار التنظيم القبلي في المغرب مرتبط بسياسة السلطة المركزية؟ إذا كانت القبيلة المغربية تشكيلة من تشكيلات الدولة، تكون كل واحدة تفسر تسيير

الأخرى ويصبح العامل المؤثر في الاثنتين خارجاً عنهما معاً.

لا تهدف هذه الأسئلة التي توحي بها الوثائق المكتوبة، المروية عند ابن خلدون نفسه، إلى نفي الظاهرة القبلية، بل إلى تحديد دورها الفعلي في مجريات التاريخ المغربي[8]. القبيلة اسم يطلق على تنظيمة وعلى مضمون اجتماعي وعلى دور سياسي، وهذه أمور تحدد في نطاق الزمن والمكان. نخرج هكذا من اللاتاريخ إلى التاريخ. علاقات الاثنين دائمة وجدلية، لكن البحث في الأول ينتهي بالبحث في الثاني، عكس ما يقع عند الأنثروبولوجيين الذين يفهمون مقولات ابن خلدون حسب منهجهم الخاص.

إننا لا نعطي بشأن الأسئلة المطروحة أي جواب قطعي. نكتفي فقط بربط مفهوم القبيلة بمفاهيم أخرى عادية في مجال البحوث التاريخية. هذا موقف منهجي صرف، يحق لنا أن نتخذه دون أن نطالب بالإدلاء مسبقاً بنظرية شاملة وكاملة تحل محل النمط التعليلي القبلي. إن منهج البحث التاريخي يقودنا إلى رفض النمط التعليلي الجاهز، أكان قبلياً أو غير قبلي، مع ترك الباب مفتوحاً لتحديد دور ومضمون الظاهرة المسماة عند الجمهور بالقبيلة.

إن الاحتماء باسم ابن خلدون لا ينفع شيئاً في هذه القضية.

4 - العام والخاص في تفسير الوقائع:

حاولنا فيما سبق تمييز الأنماط التعليلية عن النظريات التفسيرية. لكننا حرصنا على إظهار أن الغرض من عملنا هذا هو الحفاظ على المنهج التاريخي بكل صفائه. لم نقل إن المنهج التاريخي هو وحده الصالح لدراسة الشؤون البشرية وإنما قلنا فقط إن المنطق يلزمنا أن نفرق باستمرار بينه وبين غيره من مناهج العلوم الإنسانية.

أي محاولة لإغماس الوقائع في قواعد عامة للانفلات من ضرورة تفسير خصوصيتها تعني القضاء على منهجية التاريخ. لكل باحث الحق أن يرفض التاريخ كطريقة، لكن ليس من حقه أن يغير خلسة المنهج الذي بني عليه مفهومه. إنّ هم المؤرخ الأول هو تفسير الخاص في صورته الخاصة. لذا هو مقيد بمفهومي الإبداع والحرية. إذا قال: لا

8 - لا حاجة إلى القول إن هذا الدور يختلف لو انتقلنا من تاريخ المغرب إلى تاريخ الأندلس وبلاد الشرق.

جديد تحت الشمس أو ادعى أن العاملين في التاريخ خاضعون لنواميس لا انفكاك عنها، غادر حالاً ميدان التاريخ ودخل ميدان الفلسفة أو علم الكلام أو علم الاجتماع...

نعترض على استعمال الأنماط التعليلية الجاهزة، أكانت اقتصادية مستوحاة من تاريخ الغرب الحديث أو قبلية مستوحاة من الأنثروبولوجيا العامة، أساساً لأنها تنفي مسبقاً خصوصية الوقائع.

لكن ماذا يعني المؤرخ بالخصوصية؟ إن البعض قد استغل هذا المفهوم للوصول إلى نتائج خطيرة جداً.

نقرأ عند بعض النقاد المغاربة التحليل التالي: إن مفاهيم المؤرخين المحدثين مستخرجة من تاريخ أوروبا الحديث. ما الداعي إلى اعتبارها مرجعاً ومقياساً لفهم كل تطور بشري؟ لماذا لا نقول إن التاريخ الأوروبي يعبر عن وتيرة تطورية خاصة ونبحث عن اكتشاف الوتيرة الخاصة بتاريخ البلاد المغربية؟ بل من أولئك النقاد من يتجاوز ملاحظة اختلاف وتائر التطور إلى التفاخر بخصوصية الوتيرة المغربية. إذا كان التاريخ الحديث يعني الصراع والابتداع فإن عكسه يعني الاطمئنان والاستقرار. وبذلك يكون المجتمع المغربي، كغيره من المجتمعات التي كانت تسمها أوروبا في القرن الماضي بالركود، يتمتع بميزة كبرى حيث أنه لا يعرف المشكلات المستعصية الناشئة عن استيعاب معنى التاريخ الحديث.

إن هذا الموقف متأثر بكيفية واضحة بأقوال أنثروبولوجيين معاصرين مثل كلود ليفي - ستراوس. لكنه يتفق من حيث النتائج مع التأليف التقليدي المبني على مقولات كلامية لاهوتية والقائل إن الدولة الإسلامية طبقة قائمة بذاتها لا تخضع لأي قانون اجتماعي معروف.

وهكذا نرى أن التعلق بمفهوم الخصوصية والدفع به إلى أبعد مدى بدون تحفظ يقود المرء إلى إذابة المنهج التاريخي إما في الأنثروبولوجيا وإما في علم الكلام.

ليس من حقنا ولا في مقدورنا أن نسفه رأي من يقول: التاريخ نقمة. لكن من حقنا أن نقول إن صاحب هذا الادعاء لا يمكن أن يعطينا دروساً في كيفية تحليل الوقائع التاريخية حيث أنه ينفيها أساساً. فردنا على الموقف المذكور لا يتعدى مجال ميدان

المنهج.

يعني المؤرخون بالخصوصية الواقعة الفردية (هذا الانتصار بعينه، هذا الاتفاق بعينه، هذا الاكتشاف بعينه... إلخ) ولا يتكلمون على خصوصية حقبة بكاملها إلا على طريق المجاز. أما إذا تعدوا تلك الحدود فإنهم يواجهون صعوبات جمة يحللها بإسهاب المتخصصون في منهجية التاريخ، إذ الذهاب بالتخصيص إلى أقصى حدّ، أي تعميم التخصيص، يؤدي لا محالة إلى انقطاع الخطاب. لذا يقف المؤرخ المحترف موقفاً عملياً، يرفض معاً الاستنتاجين المتناقضين: يرفض أن يكون كل تاريخ خاص لأن هذا يقضي على إمكانية الحكم على أية واقعة، ويرفض أن تكون الواقعة رمزاً لقاعدة اجتماعية عامة دائمة. يحافظ على قدر من التعميم يمكنه من الحكم على الوقائع وعلى قدر من الخصوصية يميز بها عمله عن عمل زملائه في ميدان الإنسانيات. يحارب المؤرخ في نفس الوقت انصار التعميم، أي الاجتماعيين، وأنصار التخصيص المطلق الذين ينتهون إلى العدمية في مضمار دراسة التاريخ.

بعد الفراغ من مناقشة الخطر المتضمن في تعميم مفهوم الخصوصية والانتقال بها من خصوصية الواقعة إلى خصوصية تاريخ مجموعة إنسانية بكاملها، ماذا يكون الموقف الكفيل بالحفاظ على دراسة التاريخ بمنهج موضوعي متميز؟

بعبارة أخرى في أي حدود يمكن اللجوء إلى معانٍ عامة لتفسير أحداث خاصة؟

لقد قلنا إن الأنماط التعليلية لا تظهر منذ البداية كأنماط، بل تكتسي تلك الصبغة عندما تعمم دون موجب. أما حينما تبدع لأول مرة وتكون لاصقة بمضمون الوثائق، فهي نظريات يجب الحكم عليها في نطاق: 1 ـ مطابقتها للوثائق. 2 ـ قدرتها على توحيد المعلومات في نسق مقنع؛ 3 ـ قدرتها على الدفع بالبحث نحو اكتشاف أنواع جديدة من الوثائق. ليس الضعف إذاً فيها وإنما في كيفية استعمالها بتأثير آراء بعيدة عن منهجية التاريخ.

لنحلل بموضوعية تلك الأنماط. نجد أنها مؤلفة من مفاهيم مفردة: المفهوم بمثابة درّة والنمط بمثابة جزيئة. وتلك المفاهيم هي: القاعدة الاقتصادية، الطبقة، الدولة، المجتمع، الأدلوجة... إلخ. لا شك أنها لا توجد بكيفية مباشرة في الوثائق إذ كل وثيقة تتحدث عن ظاهرة مخصوصة. لو قررنا البقاء في نطاق ظاهر الوثيقة ـ كما يفعل

بعض الوثائقيين ـ فنكون كمن يطالب عالم الطبيعة بأن يصف كل ورقة وكل حجرة على حدة. إذا لم نستعمل المقولات تعذر الكلام على ما في الوثيقة. إذا لخّص المؤرخ وثيقة ما أو حكم عليها أو قارنها بأخرى فإنه يستعمل ضمنياً مقولات معينة. تنحل إذن ممارسة المؤرخ في المسألة التالية: إذا كان يريد فهم الوثائق ـ وكل تعامل يستلزم الفهم حتى المراجعة والتصحيح ـ فلا بد له من استحضار أفكار عامة تندرج تحتها المعطيات المفردة التي تتركب منها الوثائق. وأكثر من ذلك، عليه أن يعرف بالضبط أي مقولات يستعمل، في أي مستوى من التجريد، عليه أن يعلن ذلك وأن يبرره.

يستعمل المؤرخ التقليدي مفهوم الأسرة الحاكمة ومفهوم القبيلة وعندما يتكلم عن الدولة والضريبة والطبقة والنفوذ.. فإنه يلونها بما يُوحي به المفهومان المحوريان السابقان. يمكن لنا بتحليل هذه المفاهيم استخلاص ما يسمى بفلسفة التاريخ التقليدي. ومؤرخ العهد الاستعماري يستعمل مفاهيم منسقة داخل أنماط عامة فتكتسب منها معاني تُفرض فرضاً على الوثائق. النقطة الوحيدة التي تستلزم التوضيح، إظهار علاقة مضمون الوثيقة بالمفهوم المتضمن في النمط، هي التي تبقى غامضة، فيعجز النمط في تفسير الحدث الخصوصي.

لا يمكن للمؤرخ المعاصر، الوفي للمنهج التاريخي، أن يكتفي بالمفاهيم التقليدية لأن التاريخ كما يفهم الآن مبني على مفاهيم الدولة والمجتمع والطبقة. لكن واجب المؤرخ أن لا يتقيد بالأنماط التعليلية الجاهزة. عليه أن يفككها وأن يحرر كل مفهوم من المضامين الجامدة المضمنة فيه. بعبارة أخرى عليه أن يأخذ المفهوم وهو مفتوح يتحمل التعيين ويستعمله بكيفية إشكالية، أي لطرح المشكلات ولفتح طرق جديدة للبحث والتنقيب عن الوثائق.

نأخذ مثلاً قضية انحلال الإمبراطورية المرابطية.

إذا كنا لا نرضى باستعمال أنماط تعليلية جاهزة تسد الباب في وجه أي باحث، إذ لا يتصور أن نعثر على وثائق لا نبحث عنها، كان علينا أن نقف موقفاً منهجياً، أي أن نطرح أسئلة وإشكالات معتمدين على ما توحي به مفاهيم التاريخ العامة. فنقول: الإمبراطورية مبنية على الجيش والجيش يستلزم الرجال والأسلحة. يتوفر الرجال إذا كان الاقتصاد مستغنياً عنهم وإلا انخفض الإنتاج وتتوفر الأسلحة بعد فرض

ضرائب على الزراعة، والتجارة. نصل هكذا إلى مفهوم القاعدة الاقتصادية. هذا تحليل منهجي، منطقي، سابق لأي بحث، وليس فيه جواب على أي مسألة خاصة. إنما نستعين به لتأويل وثائق موجودة أو للتنقيب على وثائق جديدة. بيد أننا نستعين به أيضاً لطرح سؤال: أوليست قوة الإمبراطورية في بدايتها قوة موروثة، أساسها اكتساح خيرات مكدسة عند الخصم. ثم عندما تستقر السلطة وينتهي عهد الحملات المظفرة يصبح الجيش نفسه عبئاً ثقيلاً وتظهر المشكلات المعقدة. ونتجه هكذا نحو فكرة مخالفة للفكرة التقليدية: ليس العامل الأساسي في تطور الحكم المرابطي هو التلاحم القبلي أو انحطاط قوة المحارب المرابطي بعد انغماسه في الملذات. تصبح هذه عناصر ثانوية، عبارات عن عامل أعمق.

وهكذا نتولى مفهوم القاعدة الاقتصادية لأنه أعمق من مفهوم العصبية القبلية. لكننا في نفس الوقت لا نعطي لمفهوم القاعدة الاقتصادية أي مضمون مسبق. نترك ذلك لما سيسفر عنه البحث فيما بعد. عندما نقول: إنهيار الإمبراطورية متعلق بنفاد خيرات موروثة، هذه مجازفة منهجية قد يثبتها جزئياً أو كلياً البحث أو ينفيها. والنفي لا يستتبع التخلي عن مفهوم القاعدة الاقتصادية، كل ما يترتب عنه هو ضرورة إدخال عوامل أخرى في المفهوم، وهذا بالضبط هو هدف البحث التاريخي. هذا هو ما نعني باستعمال إشكالي للمفاهيم، أي استعمال يفتح أبواباً لبحث لا نهاية له. عكس ما يفعل من يلجأ إلى نمط تعليلي، فإنه يجيب على الأسئلة التي يطرحها إجابة نهائية.

نسوق مثلاً ثانياً يتعلق بسطرة تنسيق الوقائع. ترتب الأحداث تقليدياً حسب تسلسل الأسر المالكة، فنقول المغرب الفاطمي أو العهد الموحدي.. لنحاول ترتيب نفس الأحداث حسب مضمون الدولة (أي السلطة المركزية) باعتبار أهم مداخيلها.. هذا مقياس بين عدة مقاييس ممكنة أوحت إلينا به مجموعة من الوثائق. ماذا تكون النتيجة؟

من الواضح أن التطور لم يعد متعلقاً في منظورنا الجديد بتلاحم عناصر الأسرة المالكة وإنما بمدى تطابق السلطة المركزية والمجتمع. وهذا التطابق هو ما يسمى **بالولاء** وهو مقياس، نحكم به على صلابة الدولة، أعمق وأشمل من مقياس القوة العسكرية.

صحيح أن مفهوم الولاء يستخدم حالياً بإطناب في علم الاجتماع. غير أن علماء

الاجتماع استخرجوه من دراسة الوقائع التاريخية. فلا عيب إذا استرجعناه بشرط أن نستعمله حسب ما يقضي به منهج التاريخ أي أن نستعمله استعمالاً أداتياً، إشكالياً.

الولاء ميزان التقارب بين الحاكمين والمحكومين، أو بعبارة أخرى ميزان تكامل السلوك الانضباطي والشعور بالحرية. وله تأثير عميق على اندثار أو انتشار المذاهب. لماذا اختفى التشيع في المغرب؟ لماذا امحى المذهب الموحدي؟ لا شك أن السبب الظاهر هو اضمحلال الدولتين الفاطمية والمؤمنية، لكن هذا السبب غير كافٍ، إذ نلاحظ أن التخلي عن كلا المذهبين سبق انهيار الدولة التي تأسست من أجل نشره ودعمه. حينما نرى الأمور من خلال مفهوم الولاء نلاحظ أن أياً من المذهبين المذكورين كان، من الأصل وبقي باستمرار، منغلقاً على نفسه، يكثر من الشروط والالتزامات. بحيث لم يتعدّ كونه عقيدة الأقلية الحاكمة. لذا لم يقلل من الفجوة بين الحاكمين والمحكومين. وبالتالي لم يكسب الدولة الشرعية اللازمة لاستقرارها ودوامها. أما المذهب المالكي الذي عرف تطوراً مهماً بين القرنين الرابع والعاشر للهجرة، مستهدفاً البساطة والشمول والواقعية، فإنه أصبح بسبب ذلك التطور قادراً على أن يعطي للدولة التي تتولاه شرعية كبيرة. وكلما زاد ولاء الجمهور للمذهب وللسلطة التي تحميه انفصل مفهوم الدولة عن مفهوم الأسرة المالكة. تضمحل أسرة فتخلفها أخرى ويبقى المذهب على حاله بمثابة الدستور المؤسس للمجتمع. وهذا ما نلاحظه بالفعل في المغرب ابتداء من الحكم المريني. يمكن لنا أن ندرس وقائع الدولة منفصلة عن قصص حياة الأمراء.

لا يحتوي التحليل السابق على أية معلومات خاصة بتاريخ المغرب ويخطىء من يعتقد ذلك، وإلا كنا نسلك طريق من يلجأ إلى الأنماط التحليلية. هذا تحليل تمهيدي، منهجي، صوري، نستخدمه لنتهيأ ذهنياً للبحث في وعلى الوثائق. نستعمل مفهوم الولاء وما يترتب عنه منطقياً كضوء كشاف لكي نرى وبوضوح ما تحتوي عليه الوثائق من أحداث دون تجاوز أو اختلاق. وهذا الاستعمال الواعي الحذر يختلف عن استعمال الأنماط التعليلية التي تعطي مسبقاً لكل مفهوم مضموناً معيناً يستغني به الباحث عن سير خفايا الوقائع الخاصة.

نعود الآن إلى الاعتراض الذي ذكرناه في مستهل هذا القسم.

قد يقال: مهما تحفظ الباحث في استعمال مفاهيم مثل اقتصاد، دولة، مجتمع، طبقة،

أدلوجة.. مهما عمل على إفراغها من كل مضمون مسبق، يبقى أنها مفاهيم غربية.

النقطة هي: ماذا نعني بقولنا إنها مفاهيم غربية؟

لا يمكن أن نعني سوى أنها استعملت لأول مرة في دراسة تطورات اجتماعية حصلت في أرض أوروبا. لنعود إلى ظروف نشأتها وكيفية تبلورها في أذهان أوائل المؤرخين الأوروبيين، وسنرى أنها نشأت كما ينشأ اليوم عندنا أي مفهوم عام، أي إنها نتجت عن محاولات ناجحة لتنسيق ما يروى من وقائع بصورة شاملة مقنعة. بعبارة أخرى، لو اعتمدنا التاريخ كدراسة للحوادث البشرية، مستقلة عن التعليلات اللاهوتية أو الفلسفية، لانتهى بنا منطق خطابنا ذاته إلى تلك المفاهيم بالضبط. تتعلق المسألة إذن باقتصاد الوقت: هل من داعٍ لكي نكتشف أنفسنا تلك المفاهيم رغم اقتناعنا أنها متفرعة عن مفهوم التاريخ الحديث[9].

من يتخلى عن الاقتصاد والدولة والطبقة والأدلوجة.. كمفاهيم أداتيه، إنما يتنكر لمفهوم التاريخ ويدخل عالم الإلهيات - أي ميدان ما فوق التاريخ - أو عالم الأنثروبولوجيا - أي ميدان ما تحت التاريخ. وهو اختيار تعسفي يمحي قسماً كبيراً من وقائع ماضينا بدون أدنى موجب، اللهم ما كان من مصالح مجتمعية فئوية.

إذا كنا لا نعتنق تلك المصالح فليس لنا بد من اعتماد منهج التاريخ واحتضان المفاهيم المتفرعة عنه.

خاتمة:

لقد وصلنا في نهاية بعض التحليلات السابقة إلى عتبة الإبستمولوجيا. ليس غرضنا هنا أن نقتحم هذا الموضوع الشائك. فنكتفي بسرد خمسة استنتاجات لا تحتاج في نظرنا إلى مزيد من التمحيص.

الاستنتاج الأول هو التمييز بين المحافظ على الوثائق والمؤرخ. لا يخطر على بال أي أحد أن يحشر مع المؤرخين المحافظ على قصر عتيق حتى ولو رسم بدقة كل عمود

9 - من يرفض هذا الاستدلال عليه أن يقول أيضاً إن واجبنا هو إعادة اكتشاف مفاهيم غاليليه (القوة، الحركة، السرعة) قبل أن يحق لنا اعتماد الفيزياء الحديثة!!

من أعمدته، وحلّل كل صبغ من أصباغ زخاريفه. لكن عندما يتعلق الأمر بصحائف مكتوبة يميل الناس إلى تسمية كل من يحقق مضمونها الأصلي مؤرخاً. إن تقنيات المحافظة على مخلفات الماضي تتقدم باستمرار وتزداد علاقاتها بعلوم الطبيعة، مما يكسبها صبغة علمية تبهر العقول. زد على أننا في حاجة ماسة إلى تكاثر هؤلاء الأخصائيين وأنهم هم الركيزة التي ستشيد عليها مدرسة تاريخية وطنية. لكن كل هذا لا يحوّل الوثائقي إلى مؤرخ: يهتم الأول بمادية مخلفات الماضي في حين أن الثاني يحاول أن يستخرج منها معنى بوضعها في نسق مقبول. الواقع هو أن الوثائقي، رغم عصرية تقنياته، يلعب دور الإخباري التقليدي، لا يتعارض مع الفكر السائد ولا يشارك مباشرة في تغييره.

الاستنتاج الثاني هو أن المؤرخ هو من يخضع لمفهوم التاريخ بكل متعلقاته. لا نعني بالمفهوم نظرة عامة إلى مسيرة الإنسان، فلسفة التطور البشري، وإنما نعني به الأسس المعرفية التي تميز الدراسة التاريخية عن دراسات أخرى حول نفس الموضوع. المفهوم في نظرنا هو المنهج الذي يشمل مفردات فكرية مثل القاعدة الاقتصادية، الدولة، المجتمع، الطبقة.. إلخ. تلعب في ذهن المؤرخ المعاصر دور مفهوم الطاقة في ذهن الفيزيائي. يعطي المؤرخ اليميني للطبقة معنى مخالفاً لما يفهمه منها المؤرخ الماركسي، لكن الاثنين لا يتصوران دراسة تاريخية لا تعتمد فكرة الطبقة الاجتماعية. فيم يتفق المؤرخون المحترفون وفيم يختلفون؟ إن المفهوم التاريخي في آن واحد هيكل ومادة، الهيكل قار والمادة متطورة. يختلف المؤرخون حول مادّة الدولة أو الطبقة أو الاقتصاد (أي المضمون) في حقبة معينة، لكنهم يستعملون جميعاً الهيكل، أي المفهوم الصوري، كلهم يتكلمون عن الدولة والمجتمع والاقتصاد مهما كانت الحقبة التي يدرسونها، وهذا ما يمكنهم من التفاهم والتحاور. إذا تخلى أحدهم عن تلك المفاهيم رأساً خرج عن منطق المهنة وعدّ من ضمن الفلاسفة أو علماء الاجتماع. يشعر بهذا تلقائياً كل مؤرخ محترف. نلحّ على أن ما يميز المؤرخ هو قبول ثنائية المفهوم، واستعماله كهيكل قارّ وكمضمون متغير.

نصل هكذا إلى الاستنتاج الثالث المتعلق بقضية الأنماط التعليلية. من يلجأ إليها ينفي الثنائية المذكورة ويحافظ على المضمون وحده فيفرضه على أحداث كل حقبة

يدرسها. يحيد هكذا عن منهج التاريخ ويتجه نحو علم الاجتماع. كان لهذا الحيد ما يبرره عند مؤسسي علم الاجتماع مثل ابن خلدون وماكيافلي وماركس، أما اليوم بعد أن اتضحت المعالم المميزة لكل من العلمين: التاريخ والاجتماع، فلم يبق مبرر لمثل ذلك الخلط المنهجي. فلا يرتكبه إلا من ينقصه تكوين منهجي متين أو من يخضع لأهداف فلسفية أو سياسية.

الاستنتاج الرابع هو أن ثنائية مفهوم التاريخ والإشكالات المترتبة عنها، كما تبديها لنا بحوث الإبستمولوجيا، لا تبرر بحال رفض المفهوم جملة وتفصيلاً كما يفعل أنصار الخصوصية المطلقة الذين يدعون أنهم يهدفون إلى إبداع مفهوم أدق وأشمل. تظهر التجربة أن كل ادعاء من هذا القبيل انتهى إما بالرجوع إلى أحضان الإلهيات وإما بالانغماس في الأنثروبولوجيا أي البقاء في حدود اللاتاريخ.

الاستنتاج الخامس والأخير هو أن المنهج التاريخي حديث بالتعريف، إذ المفاهيم المؤسسة له تبلورت في العهد الحديث. هذا استنتاج يطرح إشكالات عويصة على المستوى المعرفي، لا شك في ذلك. لكن هناك واقع لا سبيل إلى نفيه: نلاحظ في كل المجتمعات المعاصرة تلازم انتشار المنهج التاريخي وحداثة الفكر العام ويظهر هذا التلازم بكيفية واضحة في الميدان السياسي، الداخلي والخارجي. كلما تعمقت عملية التحديث في مجتمع ما، قوبل المنهج التاريخي في صفائه وخصوصيته، مستقلاً عن الإلهيات والاجتماعيات والإنسيات، وكلما انتشرت الدراسات التاريخية حسب منهجها الخاص، ازدادت سمات التحديث في أذهان الجمهور.

II

مجال العقل

الفصل الثالث

إبن خلدون وماكيافلي



إن ابن خلدون في رأي الكثيرين أكبر مفكر اجتماعي ظهر في الفترة الفاصلة بين زمن أرسطو وزمن ماكيافلي. لقد أظهر د. محسن مهدى في كتابه الممتاز «**فلسفة ابن خلدون التاريخية**»[1] أوجه الشبه بين أفكار ابن خلدون وأصول الفلسفة الأرسطية. مما دعاني إلى تناول مقارنة ابن خلدون وماكيافلي، ولو بكيفية موجزة.

إن الهدف من المقارنة المذكورة نهاجي قبل كل شيء.

إني أطرح من ورائها مشكلة توافق أفكار مؤلفين عاشا في محيطين حضاريين متعارضين لم يقم أي دليل على تأثير أحدهما بالآخر. كيف التعامل مع هذه الظاهرة التي تتكرر أثناء دراستنا المتوازية للفكر الغربي المسيحي والفكر العربي الإسلامي؟ هل نتشبث بفرضية تأثير خفي؟ هل نستخلص من التوافق وحدة الفكر الإنساني؟ هل نلجأ إلى الاتفاق العرضي؟ أعتقد أن الصلة تكمن في تواجد ثلاثة عوامل:

- تجربة في الحياة متشابهة.
- ظروف تاريخية واجتماعية متقاربة.
- موقف معرفي واحد.

سأحاول أن أوضح هذه النقاط في هذا البحث الموجز.

1 ـ تشابه سيرتي ابن خلدون وماكيافلي:

عندما نستعرض حياة ابن خلدون وماكيافلي نلاحظ تشابهاً واضحاً، أولاً في مجرى الحياة وثانياً في الاتجاه الفكري.

صحيح أن هذا التشابه لا يظهر بوضوح لأول وهلة. عاش ابن خلدون في شمال

1 محسن مهدي: إبن خلدون وفلسفته التاريخية. بالانجليزية، شيكاغو 1958.

أفريقيا قبل أن يرحل إلى المشرق ولم يتعرف على أوروبا النصرانية إلا من خلال سفارة قصيرة لدى ملك قشتالة في إشبيلية. كما عاش ماكيافلي طول حياته في فلورنسا ولم يبرح إيطاليا إلا لفترات قصيرة قضاها في سفارات لدى أمراء فرنسا وألمانيا.

ومن جهة اخرى مرت حياة ابن خلدون (1332 – 1406/ 732 – 808) في ظل دول ضعيفة منحطة، في حين أن ماكيافلي عاش (1468 – 1527) بداية النهضة التي مكنت أوروبا الغربية من التفوق على سائر الشعوب والأجناس. قد يظن القارىء أن اختلاف الظروف المكانية والزمنية يشير إلى تباعد في تكوين الرجلين. لكن عند التدقيق نجد تشابهاً عميقاً في التجارب.

سبقت النهضة الإيطالية نهضة الشعوب الأوروبية الأخرى بقرنين تقريباً وتحققت الثانية بالقضاء على الأولى، أي لم تدخل أوروبا في عصر النهضة إلا بعد أن داست جيوشها أرض إيطاليا وحطمت دولها وخربت معالمها. هذه هي التجربة التي عاشها ماكيافلي وعبر عنها في خاتمة كتابه « الأمير » وهي تجربة شبيهة بالتي عرفها ابن خلدون عندما كان يتبنقل من بلد إلى بلد في الغرب الإسلامي. وشارك ماكيافلي ابن خلدون في تجربة مرة أخرى: لم يتمكن الرجلان من تحقيق طموحهما السياسي. كان ماكيافلي يشغل منصب كاتب ثان في إدارة فلورنسا المكلفة بالشؤون العامة، لكن قبل أن يصل إلى القمة، انهارت الجمهورية ليحل محلها استبداد عائلة مديتشي فعزل ماكيافلي وسجن وعذب. كما أن ابن خلدون أخفق في جميع محاولاته مع أمراء غرناطة وبجاية وتونس، وانتهت كلها بالسجن أو بالطرد أو بالفرار.

قرر ماكيافلي بعد أن أبعد عن العمل الإيجابي أن يوجه السياسة بكيفية غير مباشرة. فأراد أن يكون مستشار حاكم فلورنسا وأن يسدي النصائح إلى « البابا ». لكن هذين الحاكمين لم يكونا في حاجة إلى نصائحه المجردة. كما أن ابن خلدون أخفق حين أراد تلقين أمير غرناطة فن السياسة.

إهتم ماكيافلي طول حياته بالشؤون العسكرية وألح على المسؤولين في مدينة فلورنسا لكي يستغنوا عن المرتزقة وينظموا حامية محلية. وتطوع ليدربها ويقودها أثناء العمليات. كما أن ابن خلدون كان صلة وصل بين رؤساء القبائل الهلالية والأمراء الحفصيين الذين كانوا يوظفونهم في جيوشهم واكتسب من تلك التجربة معرفة بالشؤون

العسكرية.

عندما اقتنع ماكيافلي أن دوره السياسي قد انتهى انحاز إلى ضيعة بعيدة عن المدينة وتعاطى دراسة تاريخ روما لكي يستخرج منه دروساً في فن السياسة وعلم كتابة التاريخ. فألف الأمير وتاريخ فلورنسا. كما ودع ابن خلدون السياسة في الثالثة والأربعين من عمره ووهب ما تبقى من حياته لدراسة وتأليف التاريخ.

وهكذا اتبعت حياة الرجلين نسقاً واحداً: من السياسة إلى دراسة التاريخ، ومن التاريخ إلى تشييد علم جديد يبحث في أعمال بني البشر.

نتصفح مؤلفات ماكيافلي وابن خلدون فنعثر على عبارات متماثلة. لن نستقصيها هنا لأننا سنبين في باب لاحق أن هذا التماثل في الجزئيات هو الظاهرة الأقل أهمية في بحثنا. لكن علينا أن نقدم بعض الأمثلة لنبرر المقارنة ذاتها. لنبدأ بمسألة علاقة الدين بالسياسة[2]. لا ينظر ماكيافلي إلى الدين في حد ذاته، فلا يتناوله كفيلسوف أو كلاهوتي. يقول في إحدى الفقرات إن المسيحية الحقيقية تخالف ما آلت إليه تأويلات البابوات. لكن في التحليلات السياسية يرى ماكيافلي في الدين قوة اجتماعية تردع وتهذب النزوات البشرية بين الأفراد. يقول: «إن القارىء الفطن يستدل من تاريخ روما على أن الدين نافع لقيادة الجيوش ومواساة الشعب وتشجيع الأخيار وردع المفسدين»[3]. عبّر ابن خلدون عند الفكرة ذاتها في فصول عديدة من المقدمة نذكر منها: فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية، وفصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية.

يربط ماكيافلي الفقر بالفضيلة ويرى في الترف نتيجة الحضارة وسبب فساد الأخلاق وانحطاط الدولة، كما يعتقد أن القوانين والدساتير عاجزة عن إصلاح الفساد الخلقي إذا ما حل في نظام سياسي. يصف بإعجاب أحوال إسبارطة فيقول: «كان الفقر فيها عاماً والطمع محدوداً لأن المناصب كانت فيها قليلة»[4] وفي باب آخر: «لا

2 - سأعتبر أفكار ابن خلدون معروفة لدى القارىء فأركز الكلام على ماكيافلي.

3 - ماكيافلي، ملاحظات على تاريخ روما ضمن الأعمال الكاملة. باريس، غاليار، 1962، ص 412.

4 - نفس المصدر، ص 396.

توجد قوانين ولا دساتير تقضي على الفساد. كما أن الفضائل تدوم بالقوانين الصالحة فإن القوانين تحتاج لكي تطبق إلى الفضائل »[5]. أما أقوال ابن خلدون في موضوع الترف ودوره في فساد أخلاق أهل المدن والأمصار فهي كثيرة معروفة. نذكر منها الفقرة التالية: « وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذفون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم »[6].

يعيد ماكيافلي إلى ذاكرة الأمير أن الحكم استئثار واستقلال بالسلطة فالحكم لا محالة يلحق ضرراً بالآخرين، فعليه إذن أن يكون دائماً على حذر من رعاياه.

وبما أن الاستئثار بالحكم يضر جميع أو بعض المحكومين ويدفعهم إلى التآمر للانتقام من الحاكم المستبد يجب على هذا الأخير إما أن يتحاشى الضرر وإما أن يبادر بالقضاء على من يتوسم فيهم التآمر. وهكذا نقرأ: « يلزم على الحكام أن لا يحتقروا الناس ويعتبروهم عاجزين عن الانتقام لحقوقهم. إنهم ينتقمون إذا تضاعف الضيم وتزايد العار، حتى ولو أدى ذلك إلى التضحية بالنفس »[7] وفي موضع آخر: « إن الرعية تبغض أكثر ما تبغض من أفعال أميرها مزاحمته لها في الربح »[8]. ليس من عادة ابن خلدون أن يسدي النصائح، إنه يصف الواقع ليس إلا. لكن الواقع الذي يصفه هو بالضبط ما يحذر ماكيافلي الأمراء من مغباته. لنحيل القارىء على الفصلين التاليين من المقدمة: فصل في أن طبيعة الملك الانفراد بالمجد، وفصل في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعية. يرى ماكيافلي أن صناعة الحرب هي مهمة الأمير الأولى. يشيِّد بها مجده وبها يحافظ على مملكته. إذا ما أعرض عنها فإنه يلقي بنفسه وبمملكته إلى

5 - نفس المصدر، ص 429.

6 - إبن خلدون: المقدمة، الباب الثاني، الفصل الرابع في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر.

7 - ماكيافلي، المرجع المذكور، ص 595.

8 - نفس المرجع، ص 673.

المخاطر. يقول في إحدى الصفحات: «حينما يتعاطى الأمراء إلى الملذات أكثر مما يتدربون على السلاح فإنهم لا محالة يضيعون ممالكهم. إن الإعراض عن فنون الحرب هو السبب الأول في ضياع الملك. كما أن سبب توسيع الممالك هو ميل الأمير إلى الصناعة الحربية »[9]. يتكلم ابن خلدون عن الجيل الثالث في حياة الدولة، عندما تطل على الانحطاط فيعلق: «يلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها »[10]. إن الدولة في الجيل الثالث تعتمد على المرتزقة، فتكثر المصاريف في الوقت الذي تزداد فيه نفقات الترف والبذخ. فتدخل الدولة في دوامة من الأزمات المتلاحقة.

هذه أمثلة تتوافق فيها أحكام إبن خلدون وماكيافلي. ومن السهل جداً أن نأتي بأمثلة أخرى. بيد أن المقارنة على هذا المستوى محدودة الدلالة. علينا أن نتجه اتجاهاً آخر ونتساءل: هل تنطبق تحليلات ماكيافلي على أحوال المغرب وهل تصدق التعليلات والبراهين الخلدونية على الأحداث الإيطالية؟ نترك جانباً في هذه الدراسة الشطر الثاني من السؤال ونكتفي بالشطر الأول للسبب الذي ذكرناه سالفاً.

رأينا أن ماكيافلي كان يستقبح اللجوء إلى المرتزقة لمدافعة الأعداء. كان يعتبر بناء على تجربة روما، أن جمهورية فلورنسا انهارت لأن سكانها تعودوا الدعة والركون. فلم يتدربوا على حمل السلاح. وكان يرى أن الإمارات الإيطالية في زمنه خضعت للأجانب لأنها لم تكوّن جيشاً وطنياً إيطالياً. درس بدقة حروب المرتزقة واستخلص أنها تتسبب في اضطراب مستمر وخراب عام. يقول: «كان المتحاربون يقتصرون على سلب المغلوب سلاحه ومتاعه، فلا يقتلونه ولا يودعونه السجن. فيعود المغلوب إلى مهاجمة الغالب متى تسلم من مستخدمه المركوب والسلاح. هذه واحدة أما الثانية فإن المرتزقة يستولون وحدهم على الغنائم والضرائب ولا يتركون للأمراء ما يسددون به المصاريف الطارئة. فيضطر الأمراء إلى الزيادة في الضرائب فيقترن نبأ النصر بالإعلان عن ضريبة جديدة لدى الرعية. كان الغالب والمغلوب في حاجة إلى المال:

9 - ماكيافلي، الأمير ضمن الأعمال الكاملة، ص 332.
10 - إبن خلدون، المقدمة، الباب الثالث، فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص.

الأول لمكافأة جنوده المنتصرة والثاني لتسليح جيشه المهزوم.. لا يستفيد الفائز إلا قليلاً من فوزه ولا يتضرر المنهزم كثيراً من انهزامه. لأن هذا يملك الوقت ليسترد قوته ولأن ذاك يعجز عن استغلال نصره »[11].

ألا ينطبق هذا الوصف على الحروب التي تملأ صفحات تاريخ ابن خلدون؟ الحروب التي كانت تدور باستمرار بين بني مرين وبني عبد الواد وبني حفص دون أن ينتصر أبداً أي منهم على الآخر بكيفية حاسمة؟ أليس المرتزقة هم بنو هلال الذين كانوا وحدهم يحاربون باسم هذا الأمير أو ذاك حسب الظروف والأحوال؟ وخراب العمران الذي يضيفه ابن خلدون إليهم بوصفهم عرباً، أليست إضافته لهم بوصفهم مرتزقة، كما جاء في تحليل ماكيافلي، أقرب إلى الواقع؟.

ذهب ماكيافلي مراراً سفيراً إلى فرنسا. فرأى مملكة موحدة تنظمها قوانين يخضع لها الملك وتحافظ عليها البرلمانات الإقليمية. فتساءل عن تقسيم إيطاليا وتعدد إماراتها وأجاب: «إن البابا يخاف أن يتعاظم شأن أمير واحد. يناصر الضعيف من أمراء إيطاليا حتى إذا انتعش وتقوى تخوف منه بدوره وعمل على إضعافه وإذلاله »[12]. أليس هذا منطق سياسة حكام الغرب الإسلامي في تصريف شؤون أمراء الجيش وشيوخ القبائل؟ أليس هذا هو السر في استمرار ما يسمى بالنظام القبلي المبني على التجزئة والتوازن والذي هو خطة إدارية لتسيير أمور الدولة؟

من المعلوم أن هذه الخطة لا تخص البادية وحدها. لقد لاحظ ابن خلدون أن العصبية موجودة في الحواضر أيضاً. ونقرأ عند ماكيافلي مثالاً طريفاً على ذلك.«يحكى أن صبيين من بني العمومة كانا يلعبان في مدينة بستوييا. فحدث أن تخاصما وتسابا. عاد أحدهما إلى أبيه باكياً شاكياً. فهدأ خاطره ثم قال له: إذهب الآن إلى عمك واعتذر له. ذهب الصبي إلى عمه معتذراً. لكن العم رأى في المبادرة احتقاراً له. فأمسك الطفل وفي سورة غضب قطع يده قائلاً: قل لأبيك إن الجرح لا يبرئه إلا الحديد. وهكذا نشأت العداوة بين العائلتين ومن جرائها انقسمت المدينة إلى حزبين

11 - ماكيافلي، تاريخ فلورنسا، الأعمال الكاملة، ص 1229.
12 - نفس المصدر، ص 1013.

متحاربين. وكان لإحدى العائلتين جدة تعرف بالبيضاء، فسمي فريق العائلة المذكورة بالبيض وسمي الفريق الآخر بالسود. ثم تحارب البيض والسود مدة طويلة دون أن يتفوق أحدهما على الآخر. فذهب رئيس السود إلى فلورنسا يستنجد بأحد زعمائها. عندئذ لجأ رئيس البيض إلى عدو ذلك الزعيم. وهكذا انتقل الصراع من بستوبيا إلى فلورنسا ومنها إلى المدن المجاورة. وعندما طال الصراع فكر بعض العقلاء في تحكيم البابا في القضية. تدخل البابا بالفعل لكن النتيجة كانت عكس ما كان منتظراً، حيث عادت إيطاليا الشمالية إلى سابق عهدها من انقسام بين أنصار وأعداء البابا»[13]. ألا تصدق هذه القصة في جميع تفاصيلها على الأحلاف التي كانت تربط بين قبائل الشمال الأفريقي والتي كثيراً ما كانت تنشأ بسبب خصومة بين نساء أو أطفال؟ أليس هذا مثالاً ساطعاً على القسموية[14] التي يظن البعض أنها مرتبطة بالعصبية والقبلية، مع أن سببها الأول يتجذر في العمل السياسي كما سنراه فيما بعد؟.

إن الأمثلة التي سقناها في الصفحتين الأخيرتين أكبر دلالة من الأمثلة التي سبقتها. إنها أكثر تجريداً وعمومية وتدل على أننا نستطيع استغلال تعليلات ماكيافلي لفهم أحداث الشمال الأفريقي. تمدنا إذن ببرهان أقوى على تطابق آراء ابن خلدون وماكيافلي. ونطرح هنا السؤال عن أصل هذا التوافق.

نستغني مسبقاً عن فرضيتين: تأثير ماكيافلي بابن خلدون ومجرد الاتفاق، ونقتصر على الفرضيتين التاليتين: تأثير الرجلين بمؤلف ثالث وتماثل الظروف التاريخية. لا شك أن فلسفة أرسطو أثرت تأثيراً قوياً في ابن خلدون وماكيافلي معاً. لكن السؤال الذي يجب طرحه هو: أي جانب من تعاليم أرسطو ساعد الرجلين على اكتشاف ميادين مجهولة في السياسة والتاريخ. لقد قيل إن ماكيافلي لم يكن يقرأ اليونانية وإن العرب لم يطلعوا على النسخة الأصلية لكتاب السياسة لأرسطو. إلا أن هذه السلبيات لم تمنع الرجلين من التعمق في النظريات الأرسطية، لأن السياسة عند أرسطو مرتبطة بالأخلاق، ويمكن لمن تدبر الثانية أن يستنبط منها الأولى. لا بد لنا أن نلاحظ أن تعاليم أرسطو كانت

13 - نفس المصدر، ص 1020وما بعدها.

14 - Segmentarité.

ملكاً مشاعاً في القرون الوسطى بين المؤلفين المسلمين والمسيحيين فلا يمكن أن تكون سبب اقتحام ابن خلدون وماكيافلي ميداناً فكرياً جديداً لم يهتد إليه أحد من قبلهما. علينا إذن أن نبحث عن تأثير من نوع آخر وبالفعل سنرى في خلاصة هذا البحث أن أرسطو كان حقيقة المفتاح إلى ذلك الميدان الجديد، لكن لا عن طريق أفكاره الأخلاقية والسياسية بل عن طريق المنطق.

والملاحظة ذاتها تصدق على تشابه الظروف. لقد قلنا إن أدوار حياة الرجلين متشابهة. ونضيف هنا أن أوضاع إيطاليا، أوضاع الضعف والتفتت والحروب المدمرة، كانت بالضبط أوضاع الشمال الأفريقي. لكن ظروف إيطاليا لا تفسر وحدها ظهور ماكيافلي، كما لا تعلل ظروف الشمال الأفريقي وحدها بزوغ عبقرية ابن خلدون، وبالتالي لا يفسر تشابه الأوضاع التاريخية تشابه أفكار الرجلين. لا بد من البحث عن خصوصية النظرة التي ألقاها كل منهما على ما كان يحيط به من ملابسات.

نرجع هكذا إلى مسألة منطق أرسطو ونستطيع أن نقول من الآن إن السبب في التوافق هو إعمال منطق واحد لفهم ظروف متماثلة. سر التوافق هو تواجد عقلية متشابهة وظروف متقاربة.

قبل أن نحلل هذه النقطة لا بد أن نواجه اعتراضاً منهجياً مهماً.

2 - اختلاف البيئة:

يقول بعض الباحثين: نقر أن ابن خلدون وماكيافلي استعملا منطق أرسطو واتفقا في حكمهما على طبيعة البشر وعاشا تجارب متشابهة في ظروف متقاربة ورغم هذا يستحيل اتفاقهما في عمق الأمور لأنهما ينتميان إلى حضارتين متعارضتين. لقد عبر عن هذه الفكرة «**هاملتون جيب**» في مقاله: **الإطار الإسلامي لفكر ابن خلدون**[15] حيث أوضح أن ابن خلدون لا يعدو أن يكون فقيهاً مالكياً يهدف قبل كل شيء إلى تبرير واقع الخلافة كما فعل قبله الماوردي والباقلاني والغزالي.

إن اعتراض جيب قوي من الوجهة التاريخية ولو لم يكن لنا من البراهين على

15 - جيب: دراسات في حضارة الإسلام، بالانجليزية، بسطون، 1962، ص 166 إلى 175. صدر المقال سنة 1933.

شرعية المقارنة التي نقوم بها سوى ما قدمناه إلى حد الآن لوجب علينا التخلي عن المحاولة.

نجد بالفعل عند ماكيافلي بجانب الأحكام والتحليلات التي تنطبق على أحوال شمال أفريقيا، مفاهيم أخرى يعجز المفكر المسلم عن تمثلها على وجهها الصحيح. نقرأ مثلاً هذه الفقرة: «لو أرادت روما أن تحافظ على حرياتها بعد أن فسدت أخلاقها لكان لزاماً عليها أن تعدل دستورها مثلما غيرت قوانينها»[16].

إن المفاهيم السياسية المذكورة هنا: حرية، قانون، دستور، التي ورثتها روما عن المدينة الإغريقية، يفهمها ماكيافلي، وليد جمهورية فلورنسا، إحدى المدن التي اختطتها روما، بكل سهولة. هناك استمرارية تاريخية وفكرية ولغوية واضحة بين أرسطو والتاريخ الروماني وماكيافلي، وهي استمرارية منعدمة تماماً في فكر ابن‌خلدون. حينما يتجاوز هذا الأخير حدود المجتمع الإسلامي، وبالأخص عندما يواجه المفاهيم السياسية التي ذكرناها، إنه يضطر إلى ترجمتها إلى مفهوم الشرع فتفقد أصالتها أو يدرجها ضمن مفهوم السياسة العقلية المستنبط من الفلاسفة المسلمين فتفقد دقتها. لا يكفي إذن أن نقارن بين الجزئيات، لا بد من التطرق إلى الهدف الأسمى الذي يتوق إليه كلا المؤلفين. عندئذ نواجه مشكل تعارض الحضارتين: الإسلامية والمسيحية الغربية. لقد اختلف المفسرون في هوية ماكيافلي السياسية: منهم من قال إنه كان متشبثاً بالحرية الجمهورية ومنهم من قال إنه كان من أنصار الطغاة المستبدين، لكن الجميع متفق على أنه عمل على أن تحافظ فلورنسا على حرياتها، وأنه كان يأمل أن أميراً مستبداً سيوحد إيطاليا ويحررها من براثن البرابرة الجدد. قد يتجادل الباحثون حول معنى الحرية والوحدة الإيطالية عند ماكيافلي، لكن لا جدال في وجود المفهومين في ذهنه ومؤلفاته. بالمقابل ماذا نجد عند ابن خلدون؟

نقرأ في بداية **المقدمة** أن هدف علم العمران، العلم المبتكر، هو تمحيص الأخبار. حينما يتساءل ابن خلدون: لماذا لم يهتم الحكماء السابقون بعلم العمران؟ يجيب: العلة هي أن ثمرته غير شريفة. قد يستخرج بعض الشراح، عن طريق التأويل البعيد، منافع

16 - ماكيافلي، ملاحظات... الأعمال الكاملة، ص 430.

أعلى قيمة. لكن يبقى هدف مؤلفنا محصوراً في نطاق الفهم والإدراك: إن المثل الأعلى في رأيه هو الخلافة، ومع ذلك لا يدرس في العلم الجديد وسائل إعادة بنائها والمحافظة عليها، بل يحلل فقط تطور الملك الطبيعي الهادف إلى الترف والتسلط.

هناك إذن فارق هائل بين ما يهدف إليه كل من ابن خلدون وماكيافلي، فارق متأصل في تعارض ثقافتي الرجلين، ولا بد أن يؤثر في الإطار العام الذي تندرج تحته التحليلات والأحكام المذكورة في القسم السابق. يدور فكر ابن خلدون في نطاق مفاهيم أربعة: الطبيعة، الاجتماع، العصبية، الملك، في حين أن فكر ماكيافلي تحدده المفاهيم التالية: البخت، السياسة، الهمة، الحرية. من الواضح أن كل مجموعة مفهومية تشكل عالماً فكرياً ونفسانياً متميزاً.

كتب ابن خلدون في مستهل **المقدمة**: «وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة». هذه عبارة قد تظهر لنا من الحكم المأثورة فلا نعيرها أهمية خاصة. إلا أن الفكرة ذاتها تتكرر في مواضع كثيرة من **المقدمة** وتتطابق في العمق مع الاتجاه العام للفكر الخلدوني.

إن ابن خلدون يؤرخ لجيل انقضى وصار إلى ركود الطبيعة وديمومتها. لذا يفسر أحوال العمران تفسيراً طبيعياً: الملك طبيعي وكذلك الترف والحضارة والاستقلال بالمجد والانحلال والخراب. قد نتصور تعليلاً ظرفياً نفسانياً فردياً لبعض الطوارئ. بيد أن ابن خلدون يحرص على أن يكون السبب الحقيقي طبيعياً في كل الأحوال. وكلما اعترضته خوارق ومعجزات لا يمكن إنكارها أثبت أنها غير بشرية فلا يجوز قياس الأحداث الإنسانية عليها. يقول محسن مهدي إن ابن خلدون لم يكن من الحتميين وهذا حكم صحيح إذا اعتبرنا أنه كان مسلماً سنياً. مما لا شك فيه أنه حاول أن يجعل من ميدان الاجتماع البشري نطاق الحتمية الطبيعية التامة بعد أن خلصه من ميدان الخوارق والمعجزات كما تدل على ذلك هذه العبارة: «إن الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه»[17]. ويتولد عن الحتمية

17 - إبن خلدون، المقدمة الباب الثالث، فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك.

الطبيعية نفي التنبؤ بالمستقبل من جهة والإحجام عن النصيحة والإصلاح من جهة ثانية.

يربط كثير من الناس الحتمية بإمكانية التنبؤ، وهذا خطأ إذ الناس لا يهتمون بالتنبؤ إلا بقدر ما يكشف عن خرق السنن الطبيعية. ماذا يتمنى الفقير الجاهل؟ أن يرى نفسه في المستقبل وهو يعثر على كنز رغم بعد احتمال الأمر في الواقع. والملك الأشمط؟ أن ينجب ولداً رغم كبر سنه. والثائر الوحيد الأعزل؟ أن يفوز بالملك رغم العوارض والصعوبات. لو كان هؤلاء وأمثالهم يظنون أن المستقبل استمرار للحاضر، لما رغبوا في الاطلاع عليه مسبقاً. وبما أن ابن خلدون يعتقد أن الأحداث مترابطة ترابطاً طبيعياً لا انفصام فيه، لا عجب إذا رأيناه ينفي إمكانية الكشف عن الغيب في نطاق قوانين الطبيعة. إن النظر في الحاضر يكشف لك عن مآل الأمور، وإذا وقع حادث في المستقبل لم يكن متوقعاً فإن سببه كان موجوداً في الحاضر إلا أنه بقي محجوباً عن البشر. وفي كل الأحوال تصدق دعوى التنبؤ بالمستقبل. وهذه خلاصة البحث في هذا الموضوع: «الذي ينبغي أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة ولا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح»[18]. كذلك إذا كان التطور من البداوة إلى الحضارة ومن الخشونة إلى الترف ومن القوة إلى الضعف حتمياً، فإن للدولة عمراً كما لبني آدم، ومحاولة إعادتها إلى بدايتها كمحاولة إرجاع الكهول إلى الطفولة. يمكن المحافظة على المزاج وضمان الصحة بالمكايسة والمداواة، أما معاكسة التكهل فمحال. قد يطول الهرم بدولة إذا انعدم المطالب، لكن الهرم لا ينقلب أبداً إلى انتعاش.

قاد ابن خلدون تشبثه بالعلة الطبيعية إلى الاهتمام بالاجتماع والإعراض عن السياسة العملية. إن ابن خلدون لا يعظ ولا ينصح، إنه يصف ما هو واقع لا محالة: السياسة عنده خضوع لقوانين المجتمع لا معارضتها. حينما يقول: لا بد للعمران من سياسة، فإنه يعني أن السياسة والعمران توأمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. ليست العبرة، في المفهوم الخلدوني، التجربة التي تمكّن القارىء من تدارك الأخطاء بقدر ما

18 - نفس المرجع، المقدمة السادسة، نهاية البحث.

هي المقياس الذي يسهل فهم الواقع. العلة عنده علاقة تساكن وتواجد لا علة تولد.

من هنا كان دور العصبية حاسماً في التعليلات الخلدونية. إنها قوة حيوانية غير خاضعة للإرادة الإنسانية. إن العصبية والملك والسياسة والاجتماع مفاهيم متداخلة، ينحل كل واحد منها عند التدقيق في الذي يليه، كأنها جميعها صور وأشكال بشرية واحدة.

جاء ابن خلدون في نهاية حقبة من حقب التاريخ الإسلامي، وفحصها بعد أن صارت قطعة هامدة لم يعد في إمكان أي أحد أن يغير منها شيئاً. لا عجب إذا وجدها خاصعة تمام الخضوع لأحكام الطبيعة ورأى فيها نهاية محتومة لقوة طبيعية تظهر فتنمو ثم تنقرض. إستخرج من هذا التشريح مقاييس لتمحيص الأخبار المروية عن تلك الحقبة ولم يهدف إلى أي نفع آخر.

ندخل صحبة ماكيافلي عالماً مغايراً لعالم ابن خلدون، عالم الحركة والبخت والهمة والشهرة. يعترف الكاتب الإيطالي أن همته تضعف من حين إلى حين فيرى أن أحوال الدنيا تنتج عن الاتفاق وأن المرء لا يتحكم في مآل أعماله، لكنه لا يلبث أن يتمالك ويقول: «إني أرى أن البخت يتحكم في نصف أعمالنا، أما النصف الآخر فهو موكول لإرادتنا»[19]. وفي موضع آخر: «إن الإنسان الذي يخطىء قليلاً ويصيب كثيراً هو الذي توافق حركته الظروف المناسبة، لكنه لا يعدو مثل غيره من الناس أن يساير طبعه»[20]. يرى ماكيافلي أن قوتين تتقاسمان تسيير شؤون العالم: البخت والطبع البشري. ينجح المرء عند توافقها ويخفق عند تعارضها. في كل عمل بشري لا شيء يضمن النتيجة لكن لا شيء يمنع الإقدام.

يعتقد ماكيافلي أن غاية الأمور هي الفساد. هذه خلاصة من يستقرىء التاريخ. بعد انهيار روما، أكبر وأمتن نظام سياسي عرفه التاريخ، وانهزام الرومان، أفضل الناس أخلاقاً، لا يمكن للمرء أن يتنبأ بدوام أي عمل إنساني. ورغم ذلك لا ينفك ماكيافلي يسدي النصائح للأمراء ويحث رؤساء الجمهوريات على الكد والنشاط. لماذا؟

19 - الأمير، المرجع المذكور، ص 365.

20 - ملاحظات، المرجع المذكور، ص 641.

لأنه يرى في تطور الأشياء آثار البخت لا آثار الضرورة الطبيعية. الإنهيار بحكم الضرورة نهائي أما الإخفاق بسبب البخت فإنه يترك فرصة لاستدراك الخطأ وترميم الصدع. هنا يتميز عن ابن خلدون. يعتقد مثله أن إصلاح الدولة بعد فساد أخلاقها صعب لكنه لا يراه مستحيلاً. يقول في هذا الصدد: «يجب أن يكون في مبادىء الأديان والجمهوريات والممالك حيوية تعيد لها من حين إلى حين نفوذها وقوتها الأصلية. إن المبادىء تضعف مع مرور الزمن، فينهار الجسم السياسي تماماً إذا لم يجد ما ينعشه»[21].

إن الأعمال البشرية في نظر ماكيافلي نتيجة لتأثير البخت والتدبير. لكي تتحقق على وجه من الوجوه لا بد أن يريدها الإنسان بإرادة قوية ثابتة. إذ انزلقنا إلى التشاؤم والخنوع بقي البخت وحده يتحكم في شؤون البشر التي لا تلبث أن تفسد وتنهار. والإرادة توجد بوجود **همة** متجهة إلى أغراض في هذه الدنيا، لا إلى شهوات عارضة، بل إلى ذيوع الصيت ودوام الشهرة. لذا يتهم ماكيافلي الكنيسة بإضعاف همم الإيطاليين لأنها قضت على أخلاق الرومان فيكتب: «كشفت الديانة المسيحية لنا عن الحقيقة وأظهرت لنا سبيل النجاة، فجعلتنا نحتقر مفاخر الدنيا، بعكس المشركين الذين كانوا يعظمون تلك المفاخر ويضعونها فوق كل فضيلة، ولذلك السبب كانوا يباشرون أعمالهم بشراسة فائقة»[22]. وهكذا يركز ماكيافلي على دور همة الفرد في الأحداث السياسية. بهمة القادة تحافظ الجمهوريات على الحرية وبجرأة الأمراء وإقدامهم تنشأ الممالك وتتسع. لن تتوحد إيطاليا إلا إذا سخر أمير همته لتحقيق ذلك الهدف بكل الوسائل ولن تستعيد فلورنسا استقلالها إلا إذا عزم سكانها على الاستغناء عن المرتزقة وحمل السلاح أنفسهم: هذه هي وصية ماكيافلي السياسية.

نمسك في هذه النقطة سبب عدم اهتمام ماكيافلي بالاجتماع والاقتصاد. إنه كان يرى في عالم الإنسان ميدان تصارع بين البخت والإرادة البشرية. لم ينفك يكرر أن النجاح مرهون أولاً وأخيراً بإرادة النجاح، لم يكف عن إسداء النصائح للأمراء لكي

21 - المرجع ذاته، ص 607.

22 - المرجع ذاته، ص 519.

يتحايلوا على البخت وينتزعوا منه المبادرة. هذا ما دفع بعض المعلقين إلى القول إن ماكيافلي يتكلم أحياناً كمؤرخ وأحياناً كداعية. وهو حكم لا يصدق على ابن خلدون البتة.

نصل الآن إلى نظرية الأطوار التي انتشرت في التأليف القديم إلى حد أن الدراسين أصبحوا يعتقدون أن فكر أي مؤلف يتلخص في تصوره لأطوار التاريخ البشري. لا يهمنا وجود هذه النظرية عند ماكيافلي وابن خلدون بقدر ما تهمنا الصبغة الخاصة التي تكتسيها عند كل واحد منهما. ونستطيع أن نؤكد من الآن أنها أكثر التصاقاً بفكر الثاني الذي يقول بالضرورة الطبيعية، منها بفكر الأول القائل بالبخت والاتفاق.

يرى ماكيافلي أن الدولة تؤسس في شكل جمهورية شعبية عادلة فاضلة، ثم تنحط أخلاق أهلها فتنقلب إلى فوضى، ثم تتحول إلى إمارة عادلة في البداية ومستبدة في النهاية. حينئذ يثور الفضلاء ضد المستبد ويؤسسون جمهورية أرستقراطية تنقلب بعد حين إلى طغيان وتدفع الشعب إلى الثورة ضدها، وبما أنه ـ (أي الشعب) ـ لا يزال يتذكر قبائح الاستبداد فإنه يؤسس من جديد ديمقراطية شعبية تنحل بدورها بعد حين إلى فوضى، وهكذا دواليك[23]. نقل ماكيافلي هذه النظرية عن المؤرخ بوليبيوس الذي ورثها عن التقاليد الفلسفية الإغريقية. يعرضها في تعاليقه على تاريخ روما، لكنه لا يستغلها في تفسير أحداث فلورنسا ولا يعتمد عليها في نصائحه للأمير. يحافظ فقط على فكرة الانحطاط المحتوم الذي لا ينفلت منه أي نظام سياسي مهما كان إحكام مؤسساته. بيد أننا سجلنا سابقاً أن الانحطاط لا ينفي حرية الاختيار في رأي ماكيافلي. ولذلك لا يحجم عن تفضيل النظام المعتدل الذي تتكافأ فيه السلط المخولة للأمير وللنخبة وللشعب. لا تلعب إذن نظرية الأدوار أي دور محوري في التعليلات الماكيافلية. أما عند ابن خلدون فإنها تكتسي أشكالاً مختلفة نميز بينها أربعة رئيسية:

1 ـ تطور التاريخ العام الذي يقود الاجتماع البشري من البداوة إلى الحضارة.

2 ـ تطور الحضارة التي تمر بخمسة أطوار: البدء والتعمير والعمران والهرم

23 ـ ماكيافلي، ملاحظات، المرجع المذكور، ص 386.

والتجديد.

3 ـ تطور الدولة التي تمر بثلاثة أطوار: الشباب حيث تكون عصبيات الدولة متساوية، الرجولة حيث تستقل عصبية واحدة بالملك والمجد وتعوض العصبيات الأخرى بالموالي والصنائع، الكهولة حيث تّمحي العصبية بسبب الترف وانحطاط الأخلاق وتصبح الدولة ملكاً للموالي والعبيد.

هذه التطورات الثلاثة متداخلة الواحدة في الأخرى: يؤثر تطور العصبية في الدولة وتحقق الدولة تطور البشر من البداوة إلى الحضارة، أي تحقق الغاية من الحياة البشرية التي هي العمران.

ونجد عند ابن خلدون صورة رابعة لنفس التطور يتجاوز فيها المؤلف الوصف إلى التقييم.

4 ـ تطور السلطة من الملك الطبيعي الذي هو من ضرورات الاستمرار للجنس البشري، إلى السياسة العقلية، ومنها إلى السياسة الشرعية. هذه الأنماط السياسية تتواجد في التاريخ الإنساني ولا تنفي الواحدة الأخرى. لا يصف هنا ابن خلدون تطوراً تاريخياً بقدر ما يعطينا ترتيباً أخلاقياً. يأتي الملك الطبيعي في البداية من ناحية الواقع، لكنه من ناحية القيمة الأخلاقية يأتي في المؤخرة، ما دام يهم الإنسان وهو ما يزال يفتقد نور العقل والهداية. عندما يرتفع الإنسان عن مستوى الحيوان ويتقدم نحو إدراك المصالح العامة يأتي دور السياسة العقلية التي تضمن للإنسان السعادة في هذه الدنيا. أما السياسة الشرعية فهي الأعلى مرتبة لأنها ترعى مصالح الإنسان في الدنيا وفي الآخرة.

نرى هكذا أن نظرية ابن خلدون أغنى من نظرية الأطوار التقليدية في التأليف اليوناني. قسم منها فقط، المتعلق بتطور العصبية والدولة، يشبه ما وصلنا من أقوال فلاسفة الإغريق. لكن إذا أمعنا النظر في هذه النقطة وجدنا أنها تنسجم مع التحليلات الخلدونية أكثر مما تنسجم مع تحليلات ماكيافلي. إن ابن خلدون، اعتماداً على الضرورة الطبيعية، ينفي إمكانية إحياء دولة بعد انقراضها، أو انتعاش حضارة شعب بعد انحطاطها. لا ينتظر ظهور المهدي العربي لأنه يرى أن العرب فقدوا كل عصبية تمكنهم من تأسيس دولة جديدة. يعتبر أن لكل عصبية دورة بين الشعب

الواحد ولكل شعب دورة بين الشعوب.

في هذا الإطار تكتسي نظرية الأطوار معنى معقولاً ومقبولاً. أما ماكيافلي الذي شاهد حركة إحياء الفن القديم في إيطاليا الحديثة، والذي كان يعتقد أن البخت هو المتحكم في أحوال الدنيا، فإنه لم يكن في حاجة إلى مثل تلك النظرية، إنما أقحمها إقحاماً في كتاباته لأنه وجدها في التآليف التقليدية. حصرها في تغير أشكال الدولة ولم يجعلها تؤثر في مسار الحضارة ولا في همة الأفراد. كان يعرف أن روما القنصلية ذهبت إلى غير رجعة، لكنه كان يعتقد أن الفرد يستطيع دائماً استلهام همة الرومان العالية.

لقد اتضح لدينا الآن أن كلاً من ابن خلدون، الفقيه المالكي، وماكيافلي، رجل الدولة الإيطالي، يفكر في عالم خاص به وغريب عن عالم الآخر. هذه حقيقة لا يطعن فيها تأثر الرجلين بالتراث اليوناني ولا توافق تجاربها في الحياة.

يبقى ذلك الشعور القوي بالقرابة، بل بالموافقة، الذي نشعر به كلما قرأنا كتاباتهما. هل يجب علينا أن نتجاوز ذلك الشعور ونقلل من أهميته، كما يفعل جيب؟ لا أعتقد أن واجب الباحث هو التغاضي عن المشكلات، واجبه بالعكس هو الاستمرار في التحليل حتى يكتشف سبب تلك المشكلات.

3 ـ العلاقة بأرسطو:

لن نعثر عن السبب العميق لقرابة ابن خلدون بماكيافلي، رغم تعارض محيطيهما الثقافيين، إذا سجنا أنفسنا في نطاق التاريخ الإخباري. لقد بدا لنا هذا واضحاً في الصفحات السابقة. لا بد أن نسمو بالمشكل فوق الأحداث الجزئية وأن نطرح السؤال على المستوى المعرفي، المستوى الذي يحدده الفكر قبل أن يضع المسائل التي يبحث فيها.

ما هو هذا النطاق المعرفي بالنسبة لابن خلدون وماكيافلي. لا بد هنا من الرجوع مرة أخرى إلى منطق أرسطو.

إن الخطوة التي ميزت كلاً من الرجلين داخل حضارته، وبالتالي قربت بينهما وقادتهما إلى أحكام متشابهة، هي الرفض المبدئي للطوباويات. كان التيار الأفلاطوني الذي يبحث فيما يجب أن يكون بالنظر إلى العقل والفضيلة هو التيار المسيطر في زمنهما. كانا مطلعين عليه ويشاركان إلى حد ما أهدافه وتعاليمه، لكنهما لم يكتشفا ميداناً جديداً للبحث إلا بعد أن رفضا رفضاً صارماً مقدماته المثالية. يقول ابن

خلدون: «أما المدينة الفاضلة والسياسة المدنية فهي ما يكون عليه الفرد ليستغني عن الحاكم رأساً »[24]. هذا ميدان لا يريد أن يتطرق إليه، يريد بالعكس أن يدرس أحوال الفرد الذي لا يمكن أن يستغني عن الحاكم. ويردد ماكيافلي النغمة ذاتها في قوله: «لقد تصور كثير من الناس جمهوريات وإمارات لم يرها ولا عرفها أحد قط. إن الفرق بين حياتنا الواقعية والحياة المثالية شاسع إلى حد أن من يترك الواقع ليتشبث بالواجب يتعلم كيف يهلك لا كيف ينجو »[25]. هذه هي الخطوة الأولى لاكتشاف ميدان معرفي جديد.

هناك خطوة ثانية لا تقل عنها أهمية وهي استعمال العقل المجرد، الأدلة والبراهين والأقيسة المستعارة من أرسطو، لدراسة الحياة الواقعية. كم من مرة يستهل ابن خلدون تحليلاته بالعبارة التالية: ويقضي التقسيم العقلي! ويبرر ماكيافلي تأليفه كتاب الأمير بأنه قسم المادة تقسيماً جديداً. صحيح أن الأفلاطونيين، ومن تبعهم من اللاهوتيين، استعملوا أيضاً التقسيم العقلي لدراسة الواجب، وصحيح أيضاً أن المؤرخين والأدباء وصفوا الواقع كما يظهر للملاحظ لكن بدون إخضاعه لأي تقسيم عقلي. ما يميز ابن خلدون وماكيافلي هو دراسة الواقع دراسة عقلية. لكن ما هو الواقع الذي يشكل مادة العلم المبتكر عند الرجلين؟.

ليست تلك المادة مجموع الأحداث التي يسردها المؤرخون ولا ينظمونها إلا باعتبار التلاحق الزمني. وليست كذلك الأخلاق المجردة التي يتخيلها الحكماء. إنما هي مجموع الأفعال البشرية الناتجة عن القوى الحيوانية بعد أن نظمها العقل حسب الهدف الإنساني الأسمى: العمران عند ابن خلدون والصيت عند ماكيافلي. هي إذن مادة واقعية ومعقولة في نفس الوقت، بخلاف مادة المؤرخين الإخباريين (وقائع بلا تمييز) ومادة الحكماء (معقولات غير واقعية). لا بد من التأكيد على هذه النقطة لكي لا يبحث القارىء في المقدمة أو في الامير عن تاريخ أو حكمة.

يتميز هكذا موقف ابن خلدون وماكيافلي عن موقف من سبقهما في هذا المضمار

24 - المقدمة، الباب الثالث، فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره.

25 - الأمير، المرجع المذكور، ص 335.

بالقاعدة التالية: ليست الأعمال البشرية وليدة العقل ولكنها قابلة للتمييز العقلي. أو بعبارة أخرى: لا يعمل العقل ضمن التاريخ وإنما يرتب نتائج التاريخ. وهذا الموقف يختلف كما قلنا عن التيار الأفلاطوني، لكنه يختلف أيضاً عن اتجاه أرسطو الذي كان يحتقر التاريخ ولا يأبه إلا بالطبيعة الثابتة المستقرة.

بعد أن حدد الرجلان مادة دراستهما اكتشفا أن لها طبيعة من جهة وقاعدة من جهة ثانية. أما **طبيعتها** فهي كونها نتيجة قوة الإرادة لا قوة التأمل، بل في هذا الميدان يخضع التأمل للإرادة. لسنا هنا في حاجة إلى سرد أقوال كثيرة. نكتفي بمثالين فقط. يقول ابن خلدون: «إن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم... والحاكم بمقتضى الطبيعة البشرية القاهر المتحكم»[26]. ويتساءل ماكيافلي عن مآل جمهورية صغيرة متقنة التنظيم فيقول: «إذا لم تهاجم جيرانها فإنهم سيهاجمونها، ويوحي لها عندئذ الهجوم بالتسلط أو يرغمها عليه. وإذا لم يكن لها عدو في الخارج فسينشأ لها أعداء في الداخل: هذا داء لا تفلت منه أية مدينة»[27]. السياسة إذن تسلط. وهي أيضاً استبداد.

يلاحظ ابن خلدون أن إرهاف الحد مضر بالملك ومفسد له في الكثير. ويتساءل ماكيافلي: هل الأفضل أن يكون الأمير محبوباً أكثر مما هو مرهوب أم العكس؟ فيجيب: «الأفضل أن يكون محبوباً ومرهوباً، وإذا كان لا بد من الاختيار فالأسلم له، أن يكون مرهوباً»[28]. وأخيراً السياسة أبهة. لا ينفك ماكيافلي ينصح الأمير بالتظاهر بالقوة والفضيلة لأن الظاهر يؤثر في نفوس العوام. ونقرأ عند ابن خلدون: «ربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس»[29].

وهكذا نجد عند الرجلين معاً أن الإرادة البشرية تعبر عن ذاتها في الاقتدار، والاقتدار هو ملك ورهبة وأبهة. إننا هنا أمام تحليل عقلاني لظاهرة طبيعية. إن

26 ـ المقدمة، الباب الثالث، فصل في حقيقة الملك وأصنافه والفصل الذي يليه.

27 ـ ملاحظات المرجع المذكور، ص 567.

28 ـ الأمير، المرجع المذكور، ص 339.

29 ـ المقدمة، الباب الثالث، فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.

مفهوم الاقتدار تعبير عقلي مجرد عن ظاهرة ملموسة هي الإرادة الحيوانية. هذا كلام مختلف تماماً عن الوصف الذي نقرأه عند مؤلفي نصائح الملوك، وكأن ابن خلدون وماكيافلي يشعران شعوراً عميقاً بهذا الاختلاف وينبهان القارىء على أنهما يقدمان الأدلة والبراهين حيث يركن غيرهم إلى سرد الأمثلة والتجارب. يعلق ابن خلدون على سراج الملوك للطرطوشي «لم يصادق فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة إنما يبوب الباب للمسألة ويستكثر من الأحاديث والآثار... ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً».

هذا ما يتعلق بطبيعة السياسة والاجتماع. أما قاعدتها فيكشف عنها البرهان العقلي. يفرض التقسيم النظري أن يكون الاقتدار علاقة ثنائية إضافية إلى منتسبين ومنتسبيْن فقط، حسب تعبير ابن خلدون. كان المؤرخون والوعاظ في السابق، إذ يصفون وقائع كثيرة تهم أفراداً متعددين، يظنون أن السلطة موزعة بين عدة أشخاص. عندما تعالى ابن خلدون وماكيافلي فوق الأحداث والوقائع الجزئية، وبعد أن حددا عقلاً نطاق السياسة اكتشفا، ولو لم يستعملا العبارات المتداولة اليوم، أن الاقتدار يقتضي تقسيم المجتمع إلى فريقين وفريقين فقط. إن الثنائية في آن واحد شرط ونتيجة عقلنة السياسة والحركة التاريخية. بمجرد ما نرتب المعطيات التاريخية ترتيباً عقلياً نصل حتماً إلى صورة مجتمع موزع إلى فريقين متعارضين، وإذا لم نتصور المجتمع على تلك الصورة تعذر علينا ترتيب أعماله ترتيباً معقولاً. وهذا هو سبب اهتمام الرجلين معاً بمسائل الحرب لأن الحرب، كل حرب ولو كانت كونية، تنتهي دائماً بمواجهة قوتين وقوتين فقط.

ينتقل ابن خلدون في تحليلاته من معارضة إلى معارضة. يبدأ بالتناقض بين الوازع والغرائز، ثم ينتقل إلى التناقض بين العصبية الواحدة وغيرها من العصبيات. يبين أن التطور يحصل بالضرورة من عدم التكافؤ بين العصبيات كما يحصل المزج في الكيمياء عن اختلاف عناصر المزاج. توجد في كل مجموعة عصبيات عصبية غالبة ويترأس رئيسها على الجميع. يقول في المقدمة: «إذا تعين له من الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق

التأله الذي في طباع البشر... »[30]. ويرتفع ابن خلدون إلى تناقضات أخرى مثل تناقض البدو والحضر وتناقض الملك والرعية وتناقض الترف والفضيلة... ونرى هكذا أن قاعدة الاجتماع هي المواجهة بين عنصرين متعارضين. يحلل ماكيافلي بدوره الحياة السياسية كسلسلة من المواجهات: بين الأمير والرعية، بين النبلاء والسوقة، بين الحرف الكبرى والحرف الصغرى... إلخ. يطرح مثلاً السؤال التالي: أي طريق أفضل، أن يصل المرء إلى الحكم بالتحالف مع النبلاء أم بالاعتماد على الشعب؟ ويجيب: للوصول إلى الحكم يجب مصانعة النبلاء لأن عددهم قليل، لكن للحفاظ على السلطة لا بد من استمالة الشعب.. لأن الناس إذا رأوا الخير ممن كانوا لا ينتظرون منه إلا الشر تعلقوا به وأحبوه »[31]. نلاحظ أن ماكيافلي لا يتصور حالة يكون فيها الحاكم متصالحاً مع الفريقين معاً. لا بد أن ينحاز إلى أحدهما لأن اللعبة دائماً ثنائية.

هذه القاعدة الثنائية في السياسة والاجتماع، التي انكشفت للرجلين عندما عقلا أعمال الإنسان الناتجة عن قوته الحيوانية، هي التي جعلت كتابتهما تتشابه وأحكامهما وتحليلاتهما تتطابق. والقاعدة ذاتها اكتشفت فيما بعد في علم الاقتصاد وفي الاستراتيجية وحررت في شكل معادلة حسابية وهذا هو السر في كوننا ما زلنا نقرأ ابن خلدون وماكيافلي ونتعلم منهما، لا فيما يخص ثقافة كل واحد منهما، بل فيما يهم الإنسان كحيوان اجتماعي ـ سياسي. سنبقى نقرأ لهما ونتعلم منهما ما دام المجتمع حلبة صراع وميدان التسلط والرهبة والأبهة.

ليست أهمية الرجلين في كونهما أسسا علماً جديداً، مع ما لهذا الابتكار من قيمة في تاريخ العلوم الإنسانية، بل أهميتهما الحقيقية في كونهما حددا بوضوح النطاق المعرفي الذي بدونه لا يمكن فهم السياسة ولا التحدث عنها.

4 ـ عقلنة السياسة وحدودها:

لم نكتف في هذا البحث بمقارنة أحكاماً وتحليلات جزئية عند مفكرين ينتميان إلى حضارتين مختلفتين، لأننا اعتبرنا أن فائدتها محدودة فتجاوزناها إلى مقارنة بين

30 ـ المقدمة، الباب الثالث، فصل في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد.

31 ـ الأمير، الأعمال الكاملة، ص 318.

موقفيهما في الميدان المعرفي. لقد استطعنا أن نقوم بتلك المقارنة لأننا أمام مفكرين عظيمين ارتفعا إلى مرتبة التنظير. إلتقى ابن خلدون وماكيافلي، رغم تباعد مثلهما العليا، في كونهما نبذا الطوباوية، وفصلا الأخلاق عن التاريخ، ثم أعملا العقل في ترتيب وتحليل الأعمال المتولدة عن إرادة الإنسان الحيوانية.

لن نصف هنا تفاصيل العقلنة التي قاما بها بل نذكر في الخاتمة فقط نتيجتها وحدودها. النتيجة الحتمية لتلك العقلنة هي عدم تجاوز التحليلات الخلدونية والماكيافلية. لقد ألمحنا فيما سبق إلى أننا لا نستطيع تجاوز موقف ابن خلدون إلا بتجاوز مجتمع العصبيات، ولا التخلص من الماكيافلية إلا إذا تحررنا من المجتمع الذي يولد السياسة، أي حب التحكم في الناس. لقد وعى الرجلان هذه النقطة وعياً تاماً، فظن كل منهما أن كلامه سيبقى صحيحاً ما لم يتحول الإنسان إلى ملك. لا نشاطرهما اليوم تشاؤمهما المطلق، لكن لا نرى مع ذلك قرب نهاية عهد السياسة والعصبيات.

أما حدود العقلنة فإنها تتضح في كون فكرهما لم يكن فكراً معاصراً تماماً، رغم المجهود العقلي الجبار الذي قاما به. فإنهما لم ينفصلا، وما كان في استطاعتهما أن ينفصلا، عن عصريهما. كلاهما يؤمن بالسحر والخوارق ويرى الكوارث الطبيعية آيات يجب على الإنسان أن يتعظ بها.

ليس من حقنا أن نجعل من ابن خلدون أو ماكيافلي ابن القرن العشرين، ولا حتى ابن العصر الحديث. لكن هذا لا يمنع أنهما معاً اكتشفا قاعدة الاجتماع والسياسة التي ما نزال نعيش تحت سيطرتها والتي لا نستطيع تجاهلها أو تجاوزها، ما دام الإنسان إنسان السطوة والأبهة. في هذا الاكتشاف يكمن سر تقارب، وأحياناً تطابق، أفكارهما وتحليلاتهما. وبسببه نقف منهما موقفاً مزدوجاً: نعجب ونعتز بأعمالهما ونقدر عبقريتهما، غير أننا لا نحبهما لأننا لا نحب عالم السطوة والاستغلال الذي وصفاه وحللاه بكل برودة وترفع والذي ما زلنا نعيش فيه.

لقد أسسا علمهما الجديد بنفي الطوباوية لكن الطوباوية انتقمت منهما لأنها تكون لحمة الوضع الإنساني فجعلتهما ممن يعلم ولا يشكر. وهي محنة زائدة على المحن الكثيرة التي ذاقاها في حياتهما، تجمع بينهما وتبرر المقارنة التي قمنا بها في بحثنا هذا.

الفصل الرابع

الحرب والسياسة عند كلاوزفتس

- الحرب والسياسة -

ملاحظات حول نظرية كلاوزفتس

1 - تأويل آرون:

«لو قيل: لا يجوز للمرء أن يتكلم على الحرب إلا إذا جمده الصقيع وقتله الحر والعطش أو صرعته الحاجة وأنهكه التعب، لكانت الآراء الصائبة الموضوعية حول الحرب قليلة جداً».

من صاحب هذه القولة التي تنزع الحرب من اختصاصات المحاربين وتشجع المواطنين وكل من يهتم بالتاريخ والاجتماع على التفكير بجد في ظاهرة الحرب؟ هو كارل فون كلاوزفتس، ضابط بروسي ألف أشهر كتاب حول فن الحرب في العهد الحديث[1]. سنقدم أفكاره في الصفحات اللاحقة. لقد وجد محللاً وناقداً في مستواه، لا يخفي إعجابه به ويحاول في نفس الوقت أن يفهمه على وجهه الحقيقي.

كان المعلقون في أوروبا إلى حدّ الآن ينتمون إلى مدرستين: مدرسة العسكريين ومدرسة الثوريين. ظن العسكريون مثل مولتكه الألماني أو فوش الفرنسي أنهم فهموه، ثم عندما أظهرت التجربة أنهم مخطئون قالوا ببساطة، مع لوداندورف: إن التاريخ قد تجاوزه. أما الثوريون فإنهم سحبوا نظريته على حرب الطبقات، متناسين أنه بروسي، رجل نظام، وأنه لم يتخط حدود الدولة القومية.

يحاول ريمون آرون في كتابه «**اعقال الحرب**» جزءان، باريس 1974. أن يتحرر

1 - كلاوزفتس. فن الحرب. ترجمة فرنسية كاملة. باريس، مطابع مينوي1955 . طبعة مختصرة. سنة 1965

من المدرستين معاً وأن يكشف عن فكرة كلاوزفتس دون إقحام أي مفهوم لاحق عن زمنه، مع الافتراض أنه (أي كلاوزفتس) وعى مذهبه بكل تفاصيله رغم آنه لم يهتد إلى العبارة الملائمة.

يعتقد ارون آن كلاوزفتس معاصر لنا بكل معنى الكلمة، أي آن أحكامه مطابقة للأوضاع الحالية، ويرفض أن يتبع طريقة التأويل الرائجة اليوم عند الكتاب، طريقة من يتخيل ماذا كان يقول كلاوزفتس لو كان حياً اليوم، ثم يدعي أن هذا هو بالفعل ما قاله رغم اختلاف الأوضاع. يرجع آرون إلى المنطق السليم ولا يسع المؤرخ إلا أن يصفق لجرأته المنهجية..

من منا لم يسمع القولة الشهيرة: إن الحرب امتداد للسياسة بوسائل مغايرة؟ لكن من، بين الذين يحتجون بها، بمناسبة وبغير مناسبة، فكر بالفعل في المعاني المختلفة الكثيرة التي تتحملها؟ إن قولة كلاوزفتس، مثل قولة ماكيافلي حول الأخلاق والسياسة وقولة روسو حول العقل والسياسة وقولة ماركس حول الدين والسياسة، جدلية، مبهمة، متشابهة. إذا تناولها أناس يدعون الوضوح في الفكر والسهولة في التعبير، لتغطية سطحية تفكيرهم وابتذال تعبيرهم، فإنها تفقد عمقها المضموني وفائدتها التعليمية.

إن قولة كلاوزفتس حربوية في الظاهر، أي أنها تجعل من اللجوء إلى الحرب أقرب طريق لحل النزاعات. لكن هل صحيح أنها تبرر الحرب وتجعل منها ظاهرة اجتماعية عادية؟ لنتساءل: هل الحرب متابعة سياسة لا حربية سابقة، تختلف عنها في الوسائل وتشترك معها في الأهداف، أم الحرب سياسة من نوع جديد لها أهداف خاصة بها مطابقة لوسائلها؟ في الحالة الأولى قد تكون الأهداف دفاعية معتدلة فتصبح الحرب وسيلة بين وسائل عدة وليست بالضرورة أحسنها. في الحالة الثانية تعود أهداف الحرب هي بالدوام أهداف كل أنواع السياسات. إذا حللنا القولة على مستوى مجرد في نطاق عناصرها المنطقية تعذر الفصل في الموضوع واختيار أحد التأولين وجاز لنا التساؤل عن حقيقة ميل كلاوزفتس نفسه ومدى تماسك فكره. يكتب من جهة: «لو كانت الحرب نشاطاً صافياً لا يشوبه شيء، لو كانت تجلياً تاماً للعنف كما نستنبط ذلك من تحليل المفهوم، لحلت محل السياسة دقيقة انفجارها. لكن ليس الأمر كذلك». ثم يكتب من

جهة ثانية: « قد نشك في واقعية مفهوم الحرب المطلقة لو لم نشاهد في أيامنا الحرب القائمة في صورتها التامة الكاملة ».

يرفض آرون التأويل العنيف ويقول إنه تحريف واضح لفكر كلاوزفتس. هذا الفكر لا يمكن أن يكون إلاّ ثنائياً، قابلاً لتأويلات مختلفة بسبب المنهج التجريدي الذي اختاره المفكر البروسي. لكن للتأويل قوانين. لا بد لنا من أن نحاول قدر المستطاع أن نبقى ملاصقين لذهنية الرجل كلاوزفتس الذي عاش في بلد معين وفي عصر معين. إن نظريته التحليلية تحتمل بالفعل تأويلات مختلفة، لكن مذهبه، أي كيفية استعمال الحرب الواقعية، دقيق وواضح. علينا إذن أن نستعين بما يقول عن الحروب الواقعية لنحـدد ماذا يعني بالحرب كمفهوم عام. إن التأويل الحربوي لا يلائم مسلمات كلاوزفتس، ولا يلائم ميول الإنسان الطبيعي، بما فيها ميول كلاوزفتس ـ الإنسان. لم يبق عندئذ سوى الموافقة على التأويل الآخر، الذي يحد من نطاق الحرب ويرجح كفة العقل البشري وحظوظ انعتاق الإنسانية الحالية.

يقوم ريمون آرون بعملين معاً: يكتب رسالة جامعية حول مسيرة فكر كلاوزفتس في عالم اليوم، وفي نفس الوقت يقدم لنا قراءة جديدة لكتاب « فن الحرب ».

يعرض وينقد جميع ما كتب حول كلاوزفتس منذ قرن ونصف، بمنظور يختلف عن منظور كلود لوفور الذي قام بنفس العمل فيما يتعلق بماكيافلي والماكيافلية[2]. إن لوفور باحث هيغلي يعتقد أن حقيقة أية فلسفة هي مجموع ما تعاقب من تأويلات حولها عبر العصور، رافضاً بذلك إمكانية الفهم الخاطىء أو التحريف. أما آرون الذي يعادي هيغل فإنه يعتقد أن النقد العادي، التاريخي واللغوي، يمكننا من استكشاف الفكر الحقيقي لأي مفكر. وهكذا، بناء على معلوماته والنتائج المكتسبة من بحوث سابقة، يؤكد أن ضباط أركان الحرب الألمان، والجنرالات الفرنسيين بعد هزيمة 1870 وجماعة الكلاوزفيين الأميركان اليوم، أن هؤلاء جميعاً أخطأوا فهم منطق الضابط البروسي، وأن الذين تفهموا بالفعل ذهنيته الحقة هم، في القرن الماضي، المؤرخ الألماني هانس ديلبروك والزعيم الاشتراكي الفرنسي جان جوريس، وفي القرن العشرين، الماركسيون

2 ـ كلود لوفور. عمل ماكيافلي. باريس. غاليار. 1972

الذين تأثروا بتحليلات لينين الصائبة، رغم أن هذا الأخير تجاوز نطاق الدولة القومية التي كانت الأفق الأبعد لكلاوزفتس ومعاصريه.

هنا يطلّق ريمون آرون التحليل ليدخل إلى ميدان الدعوة السياسية. يقول: الغرب في معظمه غير وفي لمقولات كلاوزفتس، وكلاوزفتس من غير دعاة الحرب الدائمة، المعسكر الشرقي كلاوزفتسي المشرب، إذن من مصلحة الغرب إحياء دعوة الضابط البروسي لأنها تضمن الحدّ من أخطار الحرب وتعطي نفساً جديداً للتعايش السلمي. هذه هي خلاصة الجزء الثاني من مؤلف آرون وهي في الحقيقة غير منتظرة.

أن يخطي الغرب في فهم رغبة خصمه وتحل الكارثة. إن السْترجيين الغربيين يسيئون تأويل كلاوزفتس، وبالتالي يسيئون تأويل أغراض الخصم الذي تقوده تعاليم كلاوزفتس: يظن الغرب أن أهداف الخصم متطرفة لأنه يلجأ إلى وسائل هجومية، فيختار هو أهدافاً متطرفة وبالتالي بعيدة المنال رغم أنه يدعي أنه معسكر الاعتدال والحرية.

يرتكب الغرب خطأً فادحاً عندما يقلب قولة كلاوزفتس قلباً جدلياً. يقرر آرون هذا ويستغل الفرصة لشن هجوم عنيف على المنطق الجدلي الهيغلي. يدعي منظرو الحرب الباردة، البورجوازيون منهم والاشتراكيون، أن السلم امتداد للحرب بوسائل أخرى بما أن الحرب امتداد للسياسة بوسائل خاصة. هذا القلب الجدلي، هل هو صحيح؟ هل الحرب والسلم حالتان متماثلتان. يعتقد البعض أن عملية القلب هذه بديهية، ويعللها البعض الآخر بوجود السلاح النووي الذي يجعل الحرب الواقعية أمراً مستبعداً. يعتمد الفريق الأول على لينين والثاني على تجربة الحرب الباردة. يرفض آرون كلام الفريقين. كان كلاوزفتس ولينين يميزان بوضوح بين حالة الحرب وحالة السلم، كما كانا يميزان بين الحرب الخارجية التي تخوضها دولة مستقلة والحرب السياسية المدنية. أما الحرب الباردة، التي تلت الحرب العالمية الثانية، فإنها، عند من يحللها بدقة وموضوعية، لا تختلف في شيء عن العلاقات الدولية كما عرفتها سائر الأحقاب والعصور، بما فيها من جاسوسية وابتزاز، وإنذار وإرهاب، واستكشاف نتائج حرب افتراضية. لم يوجد ولا يوجد عداء مطلق ودائم يمنع الاتصال بين الدول ويجعلها لا تعرف بالضبط هل هي في حالة حرب أم حالة سلم.

إن القولة: السياسة امتداد للحرب بوسائل مختلفة تستهوي العقول. تستهوي العسكريين مثل الجنرالين الفرنسيين غالْوا وبوفر، واليساريين مثل اندريه غلوكسمان[3]. يفند آرون آراء هؤلآء عندما يحلل أزمات كوريا وكوبا وفيتنام، ويظهر أن حالتي الحرب والسلم، حتى تحت المظلة النووية، متميزتين عقلاً وفعلاً.

يقنعنا آرون بأن فكر كلاوزفتس أكثر غزارة وعمقاً، وبالتالي أكثر تلوناً، من التأويل المبسط الذي قدمه لنا كثير من الشراح، وأن التأويل المبتذل، الملخص في الدعوة إلى الهجوم والبحث عن المعركة الحاسمة، هو الذي تسبب في مجازر الحرب الكونية الأولى وليس مذهب كلاوزفتس الحق. كما يقنعنا بأن منظري السترجة النووية الذين خاطروا بمستقبل البشرية أثناء حرب كوريا وأزمة كوبا أدعياء وليسوا أبناء حقيقيين لكلاوزفتس. لكن عندما يستغل هذه التحليلات المقنعة ليؤكد لنا أن نظرية كلاوزفتس صالحة لنمذجة جميع أنواع المواجهات المسلحة، ماضياً وحاضراً، وأنها في نفس الوقت تهدف إلى نشر مذهب يضمن التعايش السلمي بين الدول، نحس أن آرون يتكلم باسم كلاوزفتس مرتكباً نفس الخطأ الذي كثيراً ما نعاه على منافسيه. رغم دقة ولطافة التحليل يصعب على القارىء قبول أطروحة آرون بحذافيرها. لا يعقل أن نبرر كل نجاح وكل إخفاق بنظرية كلاوزفتس: نجاح أميركا في كوبا، ماو في الصين، إسرائيل سنة 1967، إخفاق فرنسا في الجزائر، أميركا في فيتنام، غيفارا في بوليفيا... وإلا وجب أن نعلن أن ما نعني بنظرية كلاوزفتس هو ما نستخلصه نحن من مقدماته بعد تعميمها على ظروف مختلفة جداً عن تلك التي عرفها. وفي هذه الحال، أين نحن من كلاوزفتس الحق التاريخي؟

وهناك مفارقات أخرى.

إعتدنا عند قراءة كتب آرون السابقة أن نتفق مع تحليلاته وأن نرفض توصياته. في هذا الكتاب تستهوينا الخلاصة، أي أن خطر حرب شاملة مدمرة يكمن حالياً في رعب الغرب وتغليبه الجانب العسكري على الجانب السياسي في تعامله مع المعسكر

3 ـ أندريه غلوكسمان. خطاب الحرب. باريس 1968

السوفياتي. ولا تقنعنا نظريته حول الحرب التي تبدو لنا بعيدة ومقحمة في صلب الكلام عن كلاوزفتس. فنتساءل: هل من حق آرون، انطلاقاً من وجهة نظره، أن يتندر بمن يعتقد أن ماركس دائماً على حق، في السياسة والاقتصاد. إذا قيل إن هدف آرون أدلوجي: تحرير كلاوزفتس من التأويل الهيغلي وإرجاعه إلى المدرسة الكانطية، فالجواب أن من الماركسيين أيضاً من يهدف إلى الأمر ذاته، كما يشهد على ذلك محاولة برنشتاين. كل منا ينحت صنماً يعبده لأسباب ليست دائماً منطقية وإن كانت شريفة، كما هو الحال عند آرون الذي يفضل السلم على الحرب والتسامح على التعصب.

هذا تلخيص موجز لمحتوى كتاب «**إعقال الحرب**».

نتساءل الآن: كيف يمكن للقارىء العربي أن يستفيد من أقوال كلاوزفتس وشروح آرون؟ يذكر آرون في كل مناسبة أنه أشار على إدغار فور سنة 1955 بإعادة محمد الخامس إلى عرش المغرب والاعتراف باستقلال البلاد، وأنه تصدى بقلمه مرتين لجاك سوستيل في شأن قضية الجزائر[4]، لكنه لا يخفي أنه من المتحمسين لإسرائيل وأنه يعارض السياسة الفلسطينية الهادفة إلى استرجاع الوطن السليب. ليس من السهل على القارىء العربي أن يتعاطف مع آرون المؤلف. لكن، لهذا السبب بالذات، يتعلم منه الكثير لأنه يقرأه بحذر، كما يجب أن يقرأ كل كتاب مهما كان اتجاهه.

2 ـ منهج كلاوزفتس:

إن شخصية كلاوزفتس جذابة، تستميل القارىء لأسباب عديدة. كان مفرطاً في وطنيته فلم يقبل الهزيمة التي مني بها الجيش البروسي على يد نابليون في يينا سنة 1805، وفضل أن يهاجر إلى روسيا وينخرط في الجيش الروسي. لم يرضِ موقفه هذا الأوساط العسكرية في بلاده، فواجه صعوبات عندما رجع إلى وطنه سنة 1815 بعد انهزام نابليون.

4 ـ ريمون آرون. مأساة الجزائر 1957 والجزائر والجمهورية 1958

عارض بقوة هذا الأخير ومع ذلك أدرك سرّ انتصاراته الباهرة، أراد أن يدخل إلى بروسيا الإصلاحات الضرورية لمواجهة العدو والتغلب عليه بوسائله، فاعتبر مواطنوه المحافظون الدواء أسوأ من الداء. كعسكري أعجب كلاوزفتس بنابليون «ملك الحرب»، وكوطني بروسي تمنى انهزامه. بعد 1815 فكّر طويلاً في أحداث ربع قرن الفاصل بين 1790 و 1815، وحاول أن يستخرج العبرة من توالي الحروب والثورات. تساءل: هل يجب التركيز على العبرة من وقعتي أوسترليتس وبينا والقول إن هجمة يقوم بها جيش شعبي متأصل في مجتمع ديمقراطي لا تصدّ، وأن الثورة الاجتماعية تحيل الحرب إلى نشاط قومي يتساوى فيه المفهوم المجرد بالواقع الملموس، أم يجب بأحرى اعتبار المقاومة الإسبانية والروسية والقول إن الحرب الدفاعية لا محالة منتصرة على جيش الاحتلال مهما كانت قوته وعبقرية قائده؟ يهتم كلاوزفتس بالأمرين معاً، لا يغلّب الواحد على الثاني، من هنا تداخل أفكاره وتلوّن أحكامه: فهو معجب على حدّ سواء بالقائد الذي يهاجم على رأس جيش قومي ديمقراطي وبالشعب المقاوم الذي تحفزه عقيدة وطنية ملتهبة.

إن تجربة كلاوزفتس تستهوي القارىء، حتى لو كان جاهلاً بشؤون الحرب والسياسة، لما فيها من قوة درامية، تجربة أصبحت اليوم مبتذلة لأن كثيراً من الناس عاشوها في السنوات الأخيرة مع انتشار حروب التحرير. يقول كلاوزفتس: «للحرب الشعبية أنصار وخصوم. من الوجهة السياسية يعتبرها الخصوم وسيلة ثورية وحالة فوضى مشروعة، تهدّد النظام الداخلي بقدر ما تهدّد العدو الخارجي».

من الاعتبارات السابقة يتفرع تصوران للحرب:

في مقام أول نتصور مواجهة شاملة بين جيشين ودولتين وعقيدتين، كل شيء فيها مرتبط بنتيجة معركة واحدة، مهولة وفاصلة. عندئذ المفهوم الأوّلي هو الهجوم، والعنصر الحاسم التاكتيكة لأن الهدف هو سحق العدو بالقضاء على جيشه بضربة واحدة، واللحظة الحرجة هي لحظة المباشرة، أي تماس الجيشين، وللزمن أهمية قصوى كما لعبقرية القائد العام دور حاسم. عندها تبدو السياسة (أي النشاط السلمي السابق والمرافق للحرب) كأنها أرضية الحرب، كمجموع الشروط التي تضمن النصر في المعركة الحاسمة، ومن ضمنها إصلاحات تنظيمية واجتماعية شاملة تهدف إلى تعبئة

المجتمع بأكمله بهدف واحد: القضاء على العدو بأسرع وأتم ما يمكن. يقول مؤلفنا في هذا الصدد: «وصلت الحرب أثناء الحملات النابليونية درجة من الحدة نعتبرها قانونها الأساسي. وهي حدّة ممكنة وبما أنها ممكنة فهي ضرورية».

نتصور في مقام ثانٍ أن أحد الخصمين يرفض المواجهة، يجلو عن الميدان، يخسر المكان ليربح الوقت، تاركاً جيش المهاجم ينحل تدريجياً تحت تأثير التنكيد والمناوشة المستمرة. حينئذ تعود الحرب غير الحرب إذ تصطدم بعوامل خارجية عنها كأحوال الطقس ونفسانية الجنود. وتفقد المفاهيم التالية: المباشرة، الهجوم، المناورة.. معناها الدقيق. لم تعد الحرب مستقلة بذاتها وإنما تخضع لسلوك أوسع منها، يستخدمها كوسيلة. وذلك السلوك هو ما يسمى بالسياسة التي تتحكم في شكل وهدف ووسائل النشاط الحربي. لذا يقول كلاوزفتس في فصل آخر: «ليست الحرب دائماً حرباً، فهي مرة تزيد ومرة تنقص حدّة».

إنطلاقاً من هذين التصورين، أحدهما ناتج عن تحليل المفهوم والثاني عن تجربة التاريخ، كيف نفهم نظرية الحرب؟

إذا تساءلنا: «ما هي الحرب؟» بقينا بالضرورة في نطاق التصور الأول ووجب القول إن الحرب في عهد الثورة الفرنسية وصلت إلى ذروتها وتطابق واقعها مع مفهومها المجرد، وهي بالتالي سائرة لا محالة في نفس الخط. تزيد حدّة بقدر ما تتعمق العداوة بين الشعوب وتصل إلى مستوى القطيعة الدائمة. لم يعد مجال للحلول الوسطى إذ يكتسي كل نزاع في الحال صفة المبارزة التي لا تنتهي إلا بموت أحد المتبارزيْن.

أما إذا تساءلنا: «ما هي العلاقة بين الحرب والسياسة، بين الحلّ العنيف والحلّ السلمي للنزاعات التي تفرق بين الدول - وهو تساؤل داخل ضمن النظرية السياسية - فإننا سنفضل بالبداهة التصور الثاني الذي يعكس الحياة الدولية العادية. والحرب، بصفتها وسيلة، تفقد في هذا التصور كل ماهية قارة ترشدنا نحو تعريف نظري. لا شيء في الحملات النابليونية، إذا نظرنا إليها من هذه الزاوية، يختلف عن سائر الحروب ويدعونا إلى الاعتقاد أن العداوة بين الأمم تزداد حدّة مع مرور الأيام.

طبيعي أن يميل العسكريون إلى طرح السؤال الأول والسياسيون السؤال الثاني. يرمي عادة العسكريون إلى وضع المجتمع والسياسة بل كل شيء على وجه البسيطة في

خدمة النشاط الحربي. يرون التنافس بين الدول على شكل منازلة مستديمة لا تنتهي إلا باختفاء أحد الخصمين. يعطون لنتيجة كل معركة قيمة أبدية. يعتقدون أن التاكتكة علم خاص باستعمال المكان وأن السطرجة، تاكتكة من نوع أعلى، تعلم كيفية استعمال الزمن. يعتبرون أن السلم مهلة يجب أن تستغل لتهيء الحرب المقبلة وأن السياسة هي تحقيق شروط النصر عن طريق التفوق التاكتكي والهجمة المباغتة. أما السياسيون فإنهم يذيبون العملية الحربية في مجموع العلاقات الدولية، فلا يعطون لمفهوم الحرب ظاهرة مستقلة. ينكرون أن تكون التاكتكة علم لأن كل مواجهة حربية تخالف الأخرى، ولا يكادون يميزون بين السطرجة والسياسة في معناها الواسع. يرون أن النصر التاكتكي قليل الجدوى وأن الهجوم يشكل وجهاً من وجوه الدفاع.

عاش كلاوزفتس تجربة ثنائية، فطرح السؤالين معاً وفكر كعسكري وكسياسي. كتب يقول: «يستمد التصور الأول حقيقته من ماهية الشيء [الحرب] والثاني من التاريخ. لكل واحد منها فائدة. التصور الأول هو الأساس ونلجأ إلى الثاني إذا فرضت ذلك ظروف طارئة». نرى في هذه الفقرة ازدواجية فكر المؤلف. يبرر النظرتين على أعلى مستوى: الواحدة بالمنطق والثانية بالتاريخ. لكنه يقدّم في الفقرة الأخيرة التصور التجريدي على التاريخي. أو ليس من المنتظر أن نجد في كتاب عنوانه «فن الحرب» بحثاً عن خصوصية ظاهرة الحرب دون إطالة الكلام عن أمور تبدو أنثروبولوجية أو فلسفية؟

يرفض آرون هذا الحلّ مؤكداً أن كلاوزفتس، رغم أنه لم يتم تحرير كتابه، تغلب على كثير من الصعوبات التي اعترضت طريقه ويستشهد أساساً بهيكلة الفصل الأول من الكتاب الأول، أي الفصل الوحيد الذي نقحه المؤلف واعتبره كاملاً. نترك البراهين اللغوية لعدم الاختصاص ونكتفي بالأدلة المضمونية. يقول آرون: لو سرنا في اتجاه تأويلات غير التأويل الذي يقترحه لحكمنا على كلاوزفتس بالتناقض. مثلاً، لو كان يعتقد أن النصر التاكتكي حاسم، وأن الهجوم سابق على الدفاع وأن الحرب اصطدام شرس بين دولتين متكافئتين تدفعها عداوة مطلقة، كيف نفسر كونه يقبل التوازن الأوروبي القائم على أن الجيوش الأوروبية متساوية تنظيماً وتسليحاً، وكونه يقول إن الحرب الدفاعية أقوى من الهجومية؟ هل هذه أحكام متباينة لم يكتب لها

أن تنسق؟ لا ، لأن المؤلف ، عندما حلّل في كتاب مستقل حملة 1812 قال وأكد أن نابليون أرغم على الهجوم ولم يختره وأن الهزيمة كانت مكتوبة عليه منذ البداية: وقال أيضاً إن أمبراطور روسيا أُكره هو أيضاً على حرب التنكيد. وإن النصر كان مكتوباً له بمجرد ما رفض الصلح عندما سقطت العاصمة موسكو.

لكي تبدو لنا أفكار كلاوزفتس متناسقة يجب أن نفترض أنه لم يهدف إلى إدراك ماهية الحرب بقدر ما أراد فهم دورها في حياة الأمم. وهذه هي بالذات فرضية آرون. يدعمها بقوله إن استاذ كلاوزفتس الأول هو مونتسكيو وليس هيغل كما يقول الكثيرون. وراء هذه الحجة الشكلية تكمن فكرة عميقة تتعلق بالمنهجية في العلوم الإنسانية.

يقول آرون إن منهجية القرن الثامن عشر، الذي استفاد منها كلاوزفتس بواسطة مونتسكيو، تغاير تمام المغايرة منهجية القرن التاسع عشر، منهجية هيغل وأمثاله.

كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتبرون هندسة إقليدس مثالاً يلجأون إليه لدراسة الظواهر الاجتماعية. يبدأون بتعريف كل واحدة منها ووضعها في شكل مجرد عقلي ثم يستخرجون من الشكل التعريفي المعادلات والقواعد. فهموا السياسة انطلاقاً من صورة التعاقد، والاقتصاد انطلاقاً من صورة السوق. يتبع كلاوزفتس نفس المنهج فيحلل ظاهرة الحرب انطلاقاً من صورة المساقرة. لنفترض فردين متساويين مادياً ومعنوياً وعقلياً ومتعاديين عداوة مطلقة، فلا مناص من تصورهما في حلبة المسايفة والمساقرة. لنأخذ بعين الاعتبار العناصر الاقتصادية والاجتماعية والأدبية التي تدخل في تكوين الدول والجيوش، باستعمال مفهومي الهجوم والدفاع فقط، نستطيع أن نصل إلى نظرية تامة حول الحرب دون أن نتجاوز منطقياً التعريف المجرد الأصلي. نصل إلى تحليل الحرب حسب المفهوم، لا إلى وصف الحروب الواقعية. كيف الانتقال من الحرب النظرية إلى الحرب العينية؟ في الواقع هذه عملية مستحيلة دون الانغماس في التاريخ ووقائعه. نحافظ على التعريف لا بصفته عياراً نقيس عليه الحروب الحقيقية بل كوسيلة لترتيب وتنظيم ملاحظاتنا حول الوقائع. النظرية هنا مقدمة للعمل قبل أن تكون واسطة للمعرفة. يقول كلاوزفتس بوضوح: «إن النظرية بحث تحليلي لموضوع [الحرب] ينتهي إلى معرفة دقيقة، وعندما يطبق على التجربة، أي على تاريخ

الحروب، يزودنا بألفة ذهنية معها، فيتحول من شكل علم موضوعي إلى قدرة ذاتية».

إن الحرب المطلقة، في هذا السياق، هي الحرب حسب مفهومها النظري، وليست الحرب الشاملة المدمرة كما فهمها لودندورف. أحكامها لا تعدو أن تكون شروحاً على معادلات هندسية، فهي بالتالي لا تنطبق على أية حرب واقعية بالذات. أما إذا أردنا أن نتعرف على **مذهب** كلاوزفتس، أي على آرائه في ممارسة الحرب، فيجب أن نتعدى مستوى التحليل النظري لنلتفت إلى التعليقات حول الحملات العسكرية التي لا ترقى أية منها، حتى حملات نابليون، إلى مستوى الحرب المطلقة.

ماذا نجد في تلك التعليقات. أولاً رفضاً باتاً للدغمائية والحربوية. يقول مثلاً: «يمكن إلهاب عواطف وإحساسات المحاربين إلى حدّ خروجها نهائياً عن منطق السياسة، لكن هذا التناقض [بين أهداف الحرب وأهداف السياسة] لا يحصل عادة لأن وجود عواطف عارمة يتطلب وجود **خطة حربية هائلة** تلائمها» نجد ثانياً نفياً لوجود قواعد تاكتكيـة أزلية «من البداية يفتقد العنصر المطلق، الرياضي إن صح التعبير، في الحرب قاعدة يقينية يبني عليها القائد حساباته في الميدان». نراه ثالثاً يربط باستمرار الحرب بالسياسة في معنييها: المعنى الموضوعي أي المحيط الجيوسياسي والاقتصادي، والمعنى الذاتي أي الاختيار بين الممكنات. يقول: «هل تنتهي العلاقات السياسية الدولية بتوقيف المذكرات الديبلوماسية. أو ليست الحرب لغة خاصة نكتب بها ونتكلم تعبيراً عن أفكارنا». نراه رابعاً يؤكد أن النصر التاكتكي في الغالب غير حاسم وأن الحرب لا تكسب عسكرياً إلا إذا ربحت مسبقاً سياسياً. يقول: «لا تندلع الحرب، أو على الأصح يجب أن لا تندلع، لو تصرف الناس بتعقل وحكمة، إلا إذا اتضح الجواب على السؤال التالي: ما الهدف من الحرب وأثناء الحرب؟».

يستعمل كلاوزفتس مفهوم **التقاطب** وهو مفهوم، في رأي آرون، يختلف اختلافاً جوهرياً عن الجدل الهيغلي رغم التشابه السطحي الذي أغرى القراء المتسرعين. يظهر التقاطب عندما يتعارض فردان متساويان تماماً ويتعارضان بسبب ذلك التساوي بالذات. بيد أن التعارض يبقى دائماً على شكل مواجهة سافرة في حين أن الجدل الهيغلي يتحول بسرعة إلى تناقض بين الظاهر والباطن. نطاق التقاطب هو المكان فتنطبق عليه قوانين الهندسة، أما نطاق الجدل فهو الزمان وتنطبق عليه قوانين

الحياة.

ينتمي كلاوزفتس، حسب رأي آرون، إلى جماعة المفكرين الذين تجاوزوا عهد الرومانسية الثورية دون أن يتأثروا بها، فأحيوا عقلانية القرن الثامن عشر في صفائها التجريدي. وضع سيادة الأمة محلّ حق الأمراء، قبل الإصلاحات الاجتماعية وتأميم الجيش، فاكتشف في قلب الظروف الجديدة، ظروف ما بعد الثورة الفرنسية، أركان سياسة عهد الأنوار، أي التوازن الأوروبي والحرب المتحضرة. يقرر آرون بحجج دامغة أن المؤرخ هانس دلبروك كان أكثر وفاء لمقاصد كلاوزفتس عندما فنّد رأي قادة الجيش الألماني المتشبثين بفكرة تفوق الحرب الهجومية وقال إن الوضع الجيوسياسي يفرض على ألمانيا سطرجة دفاعية تحقق، بوسائل الترهيب، توازن القوى، لأن في التوازن ضمان نفوذ العنصر الجرماني.

تكوّن قراءة آرون وحدة متكاملة:

إذا كان منهج كلاوزفتس هو حقاً منهج عهد الأنوار فإن التصور الثاني للحرب مقدم بالضرورة على الأول. لا تعقل الحرب إلا إذا عرفناها من البداية كسلوك رصين تعقلي منوط بالدولة. هذا هو لبّ تأويل آرون. لنرفض هذه النقطة وسنحكم على أفكار كلاوزفتس بالتناقض، بل سنحكم على المشروع كله - مشروع فهم ظاهرة الحرب فهماً منطقياً - بالتفاهة.

بيد أن نقطة القوة هذه قد تثير القلق لدى القارىء. قد يقول: التحليل صحيح لو كنا على يقين أن الدولة عقلانية في كل الظروف والأحوال: لو افترضنا دولة لا عقلانية وتصورنا الحرب عنفاً مطلقاً تفرضه غريزة الإنسان، لو قبلنا إمكانية تلك الخطة السياسة الهائلة التي تلهب العواطف وتخرجها عن جادة السياسة، وهي إمكانية يستبعدها كلاوزفتس لأسباب مبدئية فقط، نقول لو فرضنا كل هذا، ماذا يبقى من تأويل آرون؟

صحيح أن هذه الاحتمالات تبدو بعيدة في الظروف الراهنة، انطلاقاً من السلوك الطبيعي للإنسان العادي. من هنا نرى الأهمية الكبرى التي يعلقها فلاسفة القرن الثامن عشر على فكرة **الرهان**. يراهنون على أن الإنسان يحب **الحرية** في نظريتهم السياسية، وعلى أنه يفضل **الرخاء** في نظريتهم الاقتصادية، وعلى أنه يفضل **المساواة** في

نظريتهم الاجتماعية.. وبنفس الطريقة يراهن كلاوزفتس على أن الإنسان يفضل بطبعه الحياة الهادئة الوديعة. الإنسان حيوان وجل لا تلتهب عواطفه ولا يستشعر حب التضحية إلا بتأثير من الدولة التي تراقب باستمرار قوة تلك العواطف واتجاهها. الحرب نظرياً ضد الاعتدال، لذا يصعب إشعالها وإطفاؤها: هذه حقيقة عرفتها الشعوب منذ القدم. في كل حرب واقعية لا تمثل المعارك المباشرة إلا مدة قصيرة، وكثيراً ما يوقع على الصلح قبل أن تبدأ عمليات حربية كبيرة. هذه حقائق لا بد من اعتبارها في أية نظرية حول الحرب، وإلا أصبحت النظرية قليلة الجدوى، هذا ما يقوله كلاوزفتس في رأي آرون.

تحليل صحيح في نطاق افتراضات معينة. بمجرد ما نفرض العنف كسياسة واللاعقلانية كفلسفة، بمجرد ما نطرح هذا السؤال البسيط: هل الإنسان مستعد ليموت من أجل حرب سياسية معتدلة الأهداف، تنقلب الأمور ويبدو لنا مجال تفكير كلاوزفتس - في تأويل آرون - نظرياً جداً، بعيداً جداً عن واقع الانفعالات البشرية. تساءل: هل صحيح أن معظم الحروب التاريخية لم تكن حروباً حسب المفهوم؟ هذا حكم يصح على الحروب التي درست، أما الحروب التي لم تدرس فإنها لا تبرر الحكم المذكور. يكتب كلاوزفتس: «حسب المفهوم المجرد، تعتبر أية حرب بين دول غير متكافئة في التسليح والتنظيم، سخيفة وبالتالي مستحيلة». لكن، أوليست القاعدة، خارج أوروبا الحديثة، هي عدم التكافؤ المدعوم بعداء مطلق مبني على عدم التفاهم والاتصال. يقول البعض: هذه حوادث طبيعية تشبه الزلازل والأعاصير. في هذه الحال تكون نظرية كلاوزفتس المبنية على الحروب المتمدنة، بدون منفعة فعلية، وتصبح الحرب المطلقة واقعاً ملموساً، تعيشه الأغلبية الساحقة من سكان المعمور، وليس مفهوماً تجريدياً فقط.

بيد أننا نرجع عن طريق هذا الاعتراض بالذات إلى فكرة الرهان التي يعتمد عليها آرون في تأويله: القول إن نظرية كلاوزفتس هي نظرية الحرب السياسية وليس نظرية الحرب المطلقة هو الضمان الوحيد لإنقاذ الإنسانية من الانتحار.. إن مذهب الحرب المطلقة في عالم نووي يتميز بعدم التكافؤ بين الدول والأمم، تقود حتماً إلى التدمير الكامل لأنها تهيء الأذهان إلى قبول الكارثة. أقوى تبرير لقراءة آرون نجده

في خطر الوضع الحالي على مستقبل الإنسانية.

لا يفوت آرون نفسه أن يرد على المسالمين بقوله إن الحرب لا تزال مشروعاً وارداً طالما لم تخضع كل الدول لعقلانية مشتركة. وينهي كتابه بكيفية ذات دلالة. يتعرض لمسألة الشرق الأوسط فيقول: «لا توجد محكمة مقبولة لدى الجميع لكي تفصل بالحق بين اليهود والعرب، إذاً لا لوم على إسرائيل إذا عولت فقط على قوة السلاح. عندما يفكر آرون في سلوك إسرائيل، في مصير إسرائيل وحدها، لا في مصير الإنسانية جمعاء، يفكر تلقائياً بالحرب حسب المفهوم لأنه يعتقد أن هزيمة واحدة تعني «محو دولة وشعب إسرائيل من الوجود». فالحرب المطلقة ليست هنا الحرب حسب المفهوم المطلق، بل الحرب الشاملة التي لا نحتاج إلى إعقالها وتحجيمها بقدر ما نحتاج إلى تبريرها بمشروع عظيم باهر يخضع الأجسام والأذهان.

نثبت بهذا حدود تحليلات ريمون آرون.

لكن لم يغب على القارىء أننا ولجنا باب الفلسفة والأنثروبولوجيا، ما يتنكبه المؤلف بإصرار. لو بقينا في نطاق سلوك الدولة، التي تمثل في تعريف آرون العقل الجماعي، لوجب الاعتراف، بأن قراءته تضفي على كلاوزفتس حلة مفكر كبير منطقي وعصري. وهذه خاصية آرون كشارح لكبار مفكري الماضي، إنه يجعلنا نقرّ أن تجاوزهم مستحيل لأنهم أكثر معاصرة منا نحن المعاصرين.

3 - مذهب كلاوزفتس:

لا تشبه الحرب الواقعية المسافرة حيث يتواجه فردان متساويان عقلاً وتسليحاً ودوافع، مواجهة لا تنتهي إلا بموت أحدهما. الحرب الواقعية مواجهة بين دولتين ترقبان الأحداث، تقتصدان الوسائل، تخططان بواسطة العنف، لهدف سياسي معروف مسبقاً. في هذه الحالة يمكن دائماً تصور نظرية حربية دون أن نجد فيها مساعدة على فهم الواقع أو توجيه العمل. التحليل العقلي لمسائل الحرب لا يتحول أبداً إلى قواعد عملية. بعبارة أخرى، لا تستنتج تلك القواعد العملية - ما نسميه مذهب الحرب - من التحليل بقدر ما تستنبط من دراسة نقدية للحروب التاريخية. يقول كلاوزفتس: «يستفيد من يعمل في مجال الحرب من النظرية عندما يتشبع بمنهجها

لا عندما يعتبرها قانوناً قاراً، وكذلك يجب على الشارح لحوادث الحرب أن يبرر تطبيق الحقائق على كل حملة تاريخية لا أن يعتبرها قانوناً مستقلاً أو معادلة جبرية».

نجد إذن عند كلاوزفتس نظرية ومذهباً، ولا يرتبط الاثنان برباط التسلسل المنطقي، بل ذهاباً إلى نهاية تحليل آرون، نستطيع أن نقول إن الضابط البروسي يقدم لنا نظرية حرب ومذهب لا حرب. قد يركز القارىء اهتمامه على النظرية أو على المذهب، لا بسبب عمق هذا أو تلك، بل بسبب ميله إلى الاستنباط الهندسي أو إلى استقراء التاريخ. ويعلل مؤلفنا هذه الفجوة ـ بين النظرية والمذهب ـ بطرح سؤال بسيط: «كيف يجوز أثناء الحرب، أن يجد الخصمان معاً مصلحة في الهدنة؟» حسب النظرية، كلما اضطر أحدهما إلى وقف القتال كانت مصلحة الآخر في المتابعة. فالهدنة، وهي ظاهرة عادية في كل حرب واقعية، لا تجد مبرراً منطقياً في النظرية.. والسبب هو أن الحرب الواقعية لا تتخذ، كالحرب المطلقة، صورة التقاطب، إذ ليس الهجوم من مصلحة المتحاربين في نفس الوقت: يريد أحدهما أن ينزع ما عند الآخر، في حين أن هذا يريد فقط أن يحتفظ بما لديه.

إذاً ما جدوى التحليل التجريدي؟ جدواه تدريب الذهن على التعامل مع أحداث الحرب. من الواضح أن الفن المعماري لا يتلخص كله في قوانين الهندسة والفيزياء، إلا أن أي مهندس معماري لا يتقن تلك القوانين لا ينجح في صناعته. رغم كل الظواهر، إن هم كلاوزفتس عملي بالأساس. وهو القائل: «النظرية في أصلها ملاحظة».

بيد أننا عندما نطالع كتاب «فن الحرب» على الشكل الذي توصلنا به، نلاحظ قفزاً مستمراً من تجريد النظر إلى تجريبية المذهب. فنجد ثنائيات عديدة ـ كمفهومي الهجوم والدفاع أو التاكتكة والسطرجة ـ لا تحتفظ عناصرها بنفس الأهمية إذا انتقلنا من مستوى التحليل إلى مستوى شرح الأمثلة التاريخية والتعليق عليها.

ـ الحرب المطلقة والحرب الواقعية:

على مستوى النظرية، الحرب المطلقة هي لبّ وحقيقة الحرب الواقعية. فنستنتج أنه بقدر ما تكون الحرب الفعلية قومية. ثورية، ادلوجية، بقدر ما تكون حقيقية،

شاملة، مطلقة. وهذه الصفات هنا مترادفة.

على مستوى المذهب، الحرب المطلقة نموذج فكري، تعريف تجريدي، غايته إبداء العناصر غير الإنسانية في الحرب الفعلية، إذ الحرب الإنسانية لم تعد مجابهة بين فردين أو حشدين همجيين، بل هي عملية معقولة تقوم عليها دولتان، تمثل كل واحدة منهما مصلحة واضحة لشعب متحضر. لذا، وجب التمييز من جهة بين أشكال الحروب الفعلية ـ الوطنية عن الثورية مثلاً ـ ومن جهة ثانية بين واقع الحرب ومفهومها المطلق.

ـ التاكتكة والسطرجة:

التاكتكة، بتعريف كلاوزفتس، هي استعمال الجيوش في الميدان والسطرجة استعمال نتائج المعارك. هكذا، لا تعني التاكتكة المناورات فحسب، بل تعنى التوقيت بين تحركات عديدة مهما بلغت الضخامة والتعقيد. أما السطرجة فإنها تعني تحديد الهدف الأبعد من الحرب كلها، كما تمليه مصلحة الدولة. يقول: «التاكتكة، في ترتيبنا للمفاهيم، هي دراسة توظيف القوى المسلحة أثناء الاشتباك، والسطرجة دراسة توظيف الاشتباكات خدمةً للحرب».

تقول النظرية إن المفهوم الجوهري هو التاكتكة لأن الهدف سحق الجيش لإرغام العدو على قبول شروط المنتصر. فنتيجة المعارك التاكتكية حاسمة بالضرورة. يقرر كلاوزفتس: «يخطىء من يظن أن الحسابات السطرجية لها قوة ذاتية مستقلة عن نتائج المعارك التاكتكية. ينظم المرء التحركات والمناورات ثم يصل إلى هدفه دون اشتباك فيتخيل أن هناك وسيلة لقهر العدو دون قتال».

يقول المذهب إن السطرجة تضم التاكتكة كإحدى عناصرها. لا تتوقف أبداً الحرب كلها على ضربة واحدة. تخسر هذه الدولة جيشها، وتخسر تلك عاصمتها، فتتوقف الاشتباكات بعد حملة خاطفة، ومع ذلك لا يتحقق الهدف السياسي، السطرجي. لا يكون الفوز التاكتكي فوزاً نهائياً إذا تفرعت الحرب عن سياسة غير عقلانية. نقرأ في هذا الباب: «يجب على كل خطة هجومية سطرجية أن تدرس بدقة مرحلة الدفاع التي تتلوها».

- الهجوم والدفاع:

على مستوى النظرية يتفوق الهجوم على الدفاع. يخطىء خطأ فادحاً من يظن أن ما يتحقق في سنة بوسائل معينة قد يتحقق في سنتين بنصفها. منذ البداية تستنفد كل الوسائل المتوافرة، وإلا ما اندلعت الحرب. والنصر الأول يضاعف قوة المهاجم: بحيازة مناطق جديدة وبإضعاف العدو.

على مستوى المذهب، إن الحرب الدفاعية أقوى من الهجومية. «إن المهاجم بعد انتصاراته الأولى يغادر التراب الوطني فيفقد امتيازات كثيرة بعد أن يصبح يحارب في أرض العدو». قد يكون الهجوم شكلاً من أشكال الدفاع، عندئذ تتغير الصورة بتغير الهدف. يتساوى في الظاهر الهجوم الدفاعي والدفاع النشيط. لكن الأمر مختلف في الحقيقة لأنه إذا صح تصور تاكتكة هجومية في نطاق سطرجة دفاعية، فإن تاكتكة دفاعية ضمن سطرجة هجومية تقود في الغالب إلى الهزيمة. يقرر كلاوزفتس: «من السهل الاقتناع أن متابعة الفوز، والتقدم بدون توقف في حرب عدوانية يقللان في كل الحالات تقريباً من التفوق الذي بدأ به المهاجم أو اكتسبه بعد انتصاراته الأولى».

- الحرب الوطنية والحرب الثورية:

تفصل النظرية فصلاً تاماً بين حروب القرن الثامن عشر وهي حروب سياسية يقودها الملوك من مكاتب وزرائهم، وحروب العهد النابليوني التي استخدمت فيها دول أوروبا، وهي دول قومية، كل ما تملك من قوى مادية أو أدبية. الحرب، تعريفاً، استعمال قوة ضاربة قصوى. فالثورة الوطنية والاجتماعية هي وسيلة لتوفير تلك القوة القصوى بالذات. النصر التاكتكي هو الهدف الأول لأية مجابهة، إذن الحرب الشعبية الثورية تكاد تطابق في الواقع مفهوم الحرب المطلقة التي تستهدف سحق العدو.

على مستوى المذهب، المهم هو التمييز بين الحرب النظامية أو الحرب العادية، وحرب العصابات أو الحريب. بيد أن هذا التمييز لا يتجاوز نطاق التاكتكة لأن السطرجة توظف نتائج جميع المجابهات، من أي نوع كانت. والقائد الأعلى يلجأ مرة إلى الاشتباك الكبير ومرة إلى المناوشة. يقرر كلاوزفتس: «إذا اردنا الكلام على وقائع ملموسة، وليس على أشباح، فلا بد أن نتصور حرباً شعبية منسقة مع عمليات الجيش

النظامي داخل خطة واحدة ». يذكر آرون أمثلة تاريخية كثيرة توضح أن الحريب ليست شكلاً مستحدثاً من أشكال القتال، بل هي تاكتكة معروفة من قديم، تفرضها ظروف خاصة. وبالتالي تختلف نتائجها حسب هدفها السياسي. نفس التاكتكة تعطي نتائج إذا كان هدفها ثورياً، يرمي إلى قلب النظام الداخلي، ونتائج أخرى إذا كان الهدف قومياً يروم التخلص من احتلال أجنبي. وحتى في حالة تداخل الهدفين، لا بد من التمييز بينهما عند التحليل.

ـ القائد الحربي والزعيم السياسي:

في الحالات العادية تستقل القيادة العسكرية عن الزعامة السياسية. لمن تكون السيطرة؟ هل للسلطة العسكرية أن تحدد شروط الفوز ولم يبق للحكومة من عمل سوى توفير تلك الشروط؟ أم هل من حق السلطة المدنية أن تحدد أهداف الحرب، النهائية والمرحلية، ولا يعدو اختصاص رؤساء الجيش ترجمتها في شكل خطة حربية. في ألمانيا القيصرية تمسك أركان الحرب باستقلال تام إزاء السلطة السياسية، والوضع لا يختلف كثيراً في الدول الديمقراطية حيث نلاحظ أن زعماء مدنيين، مثل كليمنصو وروزفلت، طبقوا بكيفية عمياء إشارات العسكريين لعميق اعتقادهم بصواب توزيع العمل بين الحكومة والجيش.

في نظرية كلاوزفتس يجمع الرئيس العبقري المسؤوليتين معاً. يوفر أسباب الفوز ثم يقود الحرب بنجاح. في الميدان يتحول إلى تاكتكي ماهر تقوده غريزته نحو النصر المبين، لكن قبل اندلاع الحرب يكون قد حدّد الأهداف السطرجية ووفر لنفسه أسباب الفوز، المادية والأدبية.

في مذهب كلاوزفتس تحتفظ الحكومة المدنية بالقيادة العليا. فلا تنفك تفاوض العدو، أثناء الحرب، مستغلة بالذات نتائج المعارك التي يخوضها العسكريون.

ـ الحرب والديبلوماسية:

يعرف كلاوزفتس الحرب بأنها: «توظيف العنف لإرغام العدو على تحقيق مرادنا ».

يمكن أن نكتفي بنصف التعريف: «الحرب توظيف العنف ». أو نحوّر النصف

الثاني ونقول: «الحرب توظيف العنف لمحق العدو». وهذا تعريف ينطبق مثلاً على فردين أو جمعين يتنازعان السلطة في حرب أهلية. عندئذ نكون قد خطونا خطوة نحو نظرية تجريدية لظاهرة الحرب، نظرية نتصور بها الحرب كمبارزة تامة، شاملة، نهائية. نقول نظرية، ولا نقول علماً، لأنها لا تعلمنا كيف نربح هذه المعركة أو تلك في ظروفها الخاصة. والنظرية تعطي الأسبقية للمفاهيم التالية: التاكتكة، الهجوم، الاشتباك، محق العدو.

نلتفت الآن إلى النصف الثاني من التعريف الذي يقول: «لإرغام العدو على تحقيق مرادنا». فنلاحظ تواً أن المفاهيم المذكورة أعلاه تفقد صفتها الجوهرية المطلقة وتكسب صفة نسبية باندراجها تحت مفاهيم أسمى وأشمل منها، هي على الترتيب: السطرجة، الدفاع، التراقب المسلح، التوازن. وتزيد الأمور وضوحاً عندما ندقق ما نعني بالمراد. إنه مراد الرئيس، طبعاً. لكن الرئيس، تعريفاً، يشخص المصلحة العليا للدولة. يقول كلاوزفتس في هذه النقطة بالذات: «قد توجه السياسة توجيهاً خاطئاً، وقد تخدم أطماع ومصالح الأفراد، أو تنشأ عن غرور القادة. لكن هذا لا يعنينا هنا لأن فن الحرب ليس بمجال مرشد السياسة. لا نتصور السياسة هنا إلا كتمثيل لمصالح الأمة جمعاء».

يتأسس مذهب كلاوزفتس على مسلمة هي أن الرئيس يشخص دولة عقلانية لا سبيل إلى تحطيمها. والمسلمة هذه هي التي تجعل من الحرب مفهوماً ثانوياً، خاضعاً لمفهوم الديبلوماسية التي قلنا عنها إنها تكتب المذكرات أو تتكلم بأفواه المدافع، حسب الظروف. الرئيس عند كلاوزفتس، مثل الأمير عند ماكيافلي، مفهوم يمليه منطق النظرية، أما صورته الوجودية فإنها تبقى بدون تحديد.. ومن هنا بالطبع تنشأ شبهات لا نهاية لها.

يهمل آرون نظرية الحرب عند كلاوزفتس، أو بعبارة أدق يرفض أن يسمي نظريةً تحليلاً عقلانياً محضاً. لو نجح كلاوزفتس وأدمج التحليل المستنبط من المفهوم في المذهب المستقرأ من تجارب التاريخ لكان قد حرّر نظرية بالفعل. لكنه لم يفعل، ومن ثمة يعتني آرون بالمذهب وحده وعلى ضوئه وحده يحاول فهم مميزات العالم المعاصر: التوازن النووي، فسخ الاستعمار، الحروب الاهلية..

سنتتبع تعليقاته على خمسة أحداث تهمنا مباشرة:

- حرب 1971 بين الهند وباكتسان وحرب 1967 بين إسرائيل والعرب، وهما من النوع النظامي.
- حرب الجزائر وهي حرب تحرير.
- حرب كوبا وهي حرب أهلية ثورية.
- حرب فيتنام وهي حرب مزدوجة. ثورية وتحريرية في آن.

4 ـ الحروب في الواقع:

الحرب الهند ـ باكستانية:

وقف آرون في كانون الأول 1971 إلى جانب الهند مع أنها كانت تحالف روسيا وضد باكستان حليفة أميركا[5] يحلل في الكتاب الذي نحن بصدد تلخيصه أسباب ونتائج الحرب محاولاً تبرير موقفه منها، وإظهار أنها لا تعدو تصورات كلاوزفتس رغم أنها وقعت في عالم يتميز بالتوازن النووي.

لم يخف أبداً زعماء الهند أنهم رضخوا للتقسيم تحت ضغط الإنجليز وأن التقسيم لم يكن حلاً معقولاً أو طبيعياً للمشكلات السياسية القائمة في الهند أيام الاستعمار. لا يناقش آرون هدفهم هذا الرامي إلى محو دولة عضو في منظمة الأمم المتحدة. لماذا؟ لأن باكستان في نظره دولة مصطنعة مكونة من قطاعين بعيدين لا يجمعهما شيء سوى عقيدة الإسلام. ضعف جيوسياسي خطير تمثل في عجز الدولة الجديدة عن إقرار نظام دستوري وعن تطبيقه تطبيقاً متواتراً. يسكن باكستان الشرقي (البنغال) أغلبية سكان الدولة، فكان الواجب أن يحتل البنغاليون أكثر المناصب في البرلمان والإدارة والجيش. لكن هذه المؤسسات كلها كانت بأيدي عناصر من باكستان الغربي. عرفت البلاد من جراء هذا الوضع الشاذ أزمة سياسية مستعصية تحولت آخر الأمر إلى أزمة دستورية. فراحت المعارضة البنغالية، التي كانت تطالب بحكم ذاتي محدود، تنادي بضرورة الانفصال والاستقلال. كانت إذن دولة باكستان ملغومة، وهذا أعطى الجمهورية الهندية منذ البداية تفوقاً سياسياً كبيراً.

5 ـ نقول هذا لأن آرون معروف بعدائه للنظام السوفياتي وتحمسه للديمقراطية الليبرالية.

كيف استغلت الهند الفرصة؟ كان أمامها طريقان: إما دعم الحركة الاستقلالية والعمل على إضرام حرب تظهر وكأنها حرب تحرير، وإما خوض حرب نظامية. السلوك الأول هو العادي في عالم اليوم إذ يجد سنداً تلقائياً لدى الصحافة والحركات السياسية، لكنه لا يتفوق على السلوك الثاني، لا أخلاقياً ولا شرعياً. كلاهما يهدف خدمة مصلحة سياسية واضحة. إختارت الهند الحلّ الثاني لأنه أخف عبئاً على المدى الطويل ولأن فائدته أكبر، إذ من المحقق أن نصراً باهراً سيخلق رجّة نفسانية في منطقة جنوب آسيا بكاملها، خاصة وأن الأحوال الجغرافية كانت مشجعة إذ من السهل على الهند قطع الاتصال بين جناحي باكستان وتطويق الجيش الباكستاني الذي كان يتعرض منذ شهور لضربات الثوار البنغاليين.

أثارت الهند الحرب وخرجت منها منتصرة بعد شهر من العمليات. حسمت الأزمة لصالحها وصوبت في نفس الوقت ضربة قاضية للدولة الإسلامية. الحرب الهند - باكستانية حرب تقليدية من بدايتها إلى نهايتها: في دوافعها ومقدماتها وفصولها ونتائجها.. كل شيء مطابق لحروب القرن التاسع عشر. ليس صحيحاً إذن أن حروب القرن العشرين كلها ثورية، غير مسبوقه، ولا يجوز إذن أن نقول إن كلاوزفتس متجاوز.

ماذا نقول عن هذا التحليل؟

أولاً يبدو لنا أن الحرب الهند - باكستانية تصلح كمثال على نظرية كلاوزفتس لا على مذهبه. لم تستهدف الهند سحق جيش باكستان بل الدولة. وهذا المشروع، محو دولة بكاملها من الخريطة، وارد، لا يمكن الحكم عليه بالاستحالة لا في الماضي ولا في الحاضر. قد يقول آرون: شريطة أن تكون الدولة المزمع محوها اصطناعية، غير طبيعية، غير عقلانية. لكن من له صلاحية إصدار مثل هذا الحكم؟ يبتعد هكذا آرون عن نزعته التجريبية التي يعتمد عليها في نمذجة الدول، ويهدم بيده أساس مساندته لحق إسرائيل في الوجود الدائم[6].

أما إذا بقينا في نطاق مذهب كلاوزفتس جاز لنا أن نتعدى موقف آرون

6 - أنظر ما قاله عن منهجية مونتسكيو وتوكفيل في كتابه: مراحل تأسيس علم الاجتماع. باريس، غاليار، 1967

ونتساءل: هل كان نصر الهند سنة 1971 حاسماً بالفعل؟ هل أمكن محو آثار التقسيم والرجوع إلى وحدة الهند البريطانية؟ الجواب حسب المذهب هو بالتأكيد: لا. قد يقبل آرون هذا الاستنتاج بسهولة، غير أنه سيعقب عليه قائلاً: كما أن نصر بروسيا سنة 1871 أدى إلى تفوق ألماني على باقي دول أوروبا لمدة نصف قرن، كذلك كسبت الهند بنصرها تفوقاً في جنوب آسيا سيدوم ما قدر له أن يدوم. النقطة المهمة هي أن كل حرب مجابهة من نوع خاص، لا يجوز أن نسحب عليها نتائج غيرها من الحروب. نجحت سياسة الهند بواسطة حرب نظامية في أواسط القرن العشرين، تطبيقاً لقولة كلاوزفتس الشهيرة. وذلك لأن الظروف الجيوسياسية كانت مواتية. لكن نفس السياسة لا تنجح إذا اختلفت الظروف. هذا ما يقوله آرون لزعماء إسرائيل. إن تحليل الحرب الهند ـ باكستانية عند آرون هو في الواقع مدخل، ومثال مضاد، لتحليل حروب إسرائيل مع العرب.

الحرب الاسرائيلية ضد العرب:

نهج عبد الناصر، زعيم الحركة الوحدوية العربية، من سنة 1958 إلى 1967 سطرجة هجومية، بعد أن وحد مصر مع سوريا والسودان وتدخل في اليمن وفي العراق.. ثم في أيار 1967 طالب بجلاء القوات الأممية عن شرم الشيخ. كان يعلم، أو كان عليه أن يعلم، أن طلبه يقود إلى حرب مع إسرائيل، لكنه تصرف كما لو كان يستطيع أن يتجنبها. كانت خطته إذن تتسم بتاكتكة دفاعية ضمن سطرجة هجومية. تبدو سليمة لأول وهلة. غير أن إمعان النظر يوضح أن صوابها يرتكز على شرط، وهو أن يكون ميزان القوى في صالح العرب، بحيث يواجه العدو خياراً صعباً بين أمرين: إما قبول مطلب بسيط في ظاهره، تحرير شرم الشيخ من الاحتلال الأممي، وإما المخاطرة بحرب يكون ثمنها في كل حال باهظاً إذا قيس بسبب نشوبها. حينذاك سيدفع الرأي العام، داخلياً وخارجياً، القادة الإسرائيليين إلى الخضوع.

غير أن ميزان القوى سنة 1967 كان في الواقع ضد العرب، ووصل تفوق الإسرائيليين إلى حدّ أنهم أصبحوا يتمنون الحرب لحلّ كثير من مشكلاتهم الداخلية. فانتهزوها فرصة سانحة وانقضوا على مصر، عدوهم الأول، فقضوا على قوتها الضاربة.

وتفوقت إذ ذاك بوضوح الخطة الهجومية الإسرائيلية على الخطة الدفاعية المصرية التي كانت تدخل في سطرجة هجومية. دارت الأحداث وكأن إسرائيل تطبق نظرية كلاوزفتس ومصر مذهبه.

يجد آرون في النزاع العربي الإسرائيلي أوضح دليل على صحة أطروحته، كما لو كان توصل إليها بعد التفكير الطويل في النزاع المذكور. لم يكن نصر إسرائيل حاسماً كما كان حاسماً نصر الهند سنة 1971. لم يضع حداً للنزاع بل حمل معه بذور أزمات أخرى، وبخاصة بذور حرب 1973، التي كادت أن تقوض أركان الكيان الصهيوني. يقول آرون، معتمداً في الغالب على تقارير سرية لم تنشر حتى الآن، إن مصر كانت قادرة على احتلال مضايق جبل سيناء وأن تمنع كل هجوم مضاد إسرائيلي، وتعطي للسوريين فرصة خرق خطوط العدو واكتساح الجليل. ومثلما جزم كلاوزفتس أن نابليون لم يكن يستطيع تغيير خطته الحربية في روسيا وهي خطة خاسرة، يعتقد آرون أن اسرائيل كانت مرغمة على شن هجوم 1967 مع أن حظوظ إنهاء الحرب بالتوقيع على سلام شامل كانت منعدمة تقريباً. وهكذا يبدو واضحاً أن اشتباكات 1947 و 1956 و 1967 و 1973 ليست سوى معارك داخل حرب واحدة: قد تربح إسرائيل كل معركة دون أن تربح الحرب ويخسر العرب كل معركة دون أن يخسروا نهائياً الحرب، إذ يتحكمون في العناصر المهمة التالية: المكان، الزمن، العدد. يملك الإسرائيليون تاكتكة صحيحة وتنقصهم سطرجة مطابقة للواقع.

لا غرو أن هذا التحليل يكشف عن حقائق كان العرب وما زالوا يشعرون بها تلقائياً منذ بداية النزاع. مع هذا لنا عليه ملاحظات. أولاً، إن آرون لا يرى في العرب أصحاب إرادة واختيار[7]، إذ الزمن والمكان والعدد معطيات طبيعية. ثانياً، لم يدخل في حسابه استعمال السلاح النووي الذي عاد وارداً في الشرق الأوسط منذ 1973. وهكذا يفسر لنا التحليل أحداث الماضي دون أن يمكننا من استكشاف المستقبل الذي تهيئه أعمال الحاضر. يبيّن لنا المعلق من خلال تعاليقه أن مفاهيم كلاوزفتس لا تزال صالحة، بما أنها تساعدنا على إدراك تطورات النزاع العربي -

7 - قد يكون هذا صحيحاً في الظروف العربية الراهنة، لكن آرون يراه كنقص دائم.

الإسرائيلي، لكن لهذا السبب بالذات لا تأتي على كل الاحتمالات.

هل يعني آرون أن الوضع الجيوسياسي الذي تجد إسرائيل نفسها فيه هو الذي يحكم عليها بعدم جدوى أي سطرجة قد تتصورها، ويرغمها على البقاء في نطاق تاكتكة دائمة حيث أن الخيار أمامها هو باستمرار: إما التنازل وإما الانتحار؟ ونراه بالفعل يلوّح بمركب مسدّه[8] المتحكم بزعمه في عقول القادة الإسرائيليين. في هذه النقطة التي تمسه عاطفياً نراه يتردد، وبتردده هذا يعطينا الدليل على أن في فكر كلاوزفتس التباساً حقيقياً، وأن المذهب الذي يجعل من الحرب إحدى وسائل السياسة فقط يشكل في أحسن الأحوال رهاناً عقلانياً يقدم عليه كل منا عندما يكون الأمر يتعلق بمستقبل الآخرين.

زيادة، ندرك أن أهم عنصر في مذهب كلاوزفتس: الحرب الدفاعية أقوى من الهجومية: يبدو صحيحاً دائماً بعد انتهاء العمليات، فيبرر باستمرار خطة الغالب. أما في خضم الاشتباكات، فكما أن تعيين المعتدي صعب من الوجهة القانونية، كذلك يستحيل تقريباً التمييز بين الهجمة الدفاعية والدفاع النشيط. سنة 1967 كان الغربيون يرون الوضع في الشرق كالتالي: عمل عبد الناصر على توحيد العرب في نطاق سطرجة هجومية ضد إسرائيل ثم تردد في مباغتة عدوه، فرد هذا الأخير بتاكتكة هجومية، هدفها دفاعي إذ كانت ترمي إلى توقيف الهجمة الناصرية. أما العرب فإنهم يعتبرون أن زرع إسرائيل في قلب فلسطين يكوّن الهجمة الأصلية، وبالتالي يرون أن أعمالهم منذئذ دفاعية. من المهاجم؟ من المدافع؟ لمن التفوق السطرجي؟ نقول نحن: للعرب ويوافق آرون على هذا القول اعتماداً على مذهب كلاوزفتس. لكن عند اندلاع الحرب إن العرب هم الذين يرومون تغيير وضعية معينة، علماً بأن استرجاع منطقة ما أصعب من الاحتفاظ بها. لا ترتفع الصعوبة إلا إذا افترضنا أن العرب يستطيعون أن يفوزوا على المدى الطويل دون مجابهة فعلية. يبدو أن هذه الفكرة، المطابقة لمذهب كلاوزفتس كما يقدمه لنا آرون، كانت تراود ذهن عبد الناصر.. حلّ ممكن عقلاً،

8 - من اسم الحصن الذي حاصر فيه الرومان سنة 73 آخر المقاومين اليهود بعد خراب أورشليم. ففضل هؤلاء الانتحار الجماعي على تسليم أنفسهم.

شريطة أن يدرسه العرب بجدّ وأن يجعلوا منه خطة عقلانية، أي شريطة أن يتحدوا ويأخذوا المبادرة.. وها نحن من جديد عند نقطة البدء.

نشعر شعوراً قوياً أن التهوين من شأن نظرية الحرب عند كلاوزفتس وإعطاء الأسبقية للمذهب يقودان في النهاية إلى عجز عن التخطيط وإحجام عن إسداء أي نصح: خلاصة تتفق وليبرالية آرون، ترضي المفكر وتسخط رجل العمل.

- معنى حرب العصابات (الحريب):

ينتقد آرون فكرة تروج اليوم في أوساط كثيرة مفادها أن الحريب (حرب العصابات أو الحرب الشعبية) حرب سياسية بالدرجة الأولى، وأنها تستلزم بالتالي نظرية حربية جديدة. وهي فكرة يروجها بالخصوص العسكريون، أنصار الحريب - المضادة، أكثر مما يروجها زعماء الثوار أنفسهم. يعتقد آرون أن مذهب كلاوزفتس كافٍ، بدون حاجة إلى تحوير أو تنقيح، لفهم خصوصيات الحريب واجتناب إشكالات لا داعي لها.

يتحفظ كلاوزفتس في حكمه على الحرب الشعبية ويقول: «مع أننا لا نعطي للحرب الشعبية قيمة فوق قيمتها الحقيقية، ولا نعتبرها قوة خارقة يعجز عن قهرها أي جيش نظامي، كما يعجز الإنسان عن التحكم في الريح والمطر، مع كل هذا نعترف أنه يستحيل تسيير فلاحين مسلحين مثل ما تسير فصيلة من الجنود المجمعين في قطيع».

يرى آرون أن فرنسا خسرت الحرب في الجزائر لسبب واحد: لم يكن في مقدور أي أحد أن يقنع الجزائريين أنهم فرنسيون. إنطلاقاً من هذا الواقع، وبالرغم من نبل دوافع السياسة الفرنسية، اكتست الحرب من الجانب الفرنسي صبغة استعمارية ومن الجانب الجزائري صبغة وطنية تحريرية. والحريب التي قامت بها جبهة التحرير الجزائرية، وهي حرب كمائن وقطع طرق، تستحق أن تسمى حرباً شعبية، لكنها لم تكن أبداً حرباً ثورية (أي تهدف إلى تأسيس مجتمع جديد). كانت في الواقع حرب تحرير بتاكتكة حرب ثورية. لقد حققت الجبهة هدفها، لا بسبب اختيار تاكتكة يظن البعض خطأً أنها لا تقهر، بل لأنها حددت لنفسها هدفاً مقبولاً لدى الجميع، هدف تحرير الوطن.

يتفق بالطبعآرون معكثير من الصحفيين الذين يقولون إن المقاومة الجزائرية خسرت المعركة عسكرياً سنة 1959 بعجزها عن تكوين قاعدة قارة، حمى يمثل نواة الدولة الثورية المرتقبة. بيد أن النصر التاكتكي الذي أحرزه الجيش الفرنسي لم يجد فتيلاً، إذ كانت الدولة الفرنسية تفتقد سطرجة واضحة. إرتكب العسكريون الفرنسيون خطأ فاضحاً إذ حللوا نوعية المقاومة الجزائرية على ضوء تجربتهم في الهند الصينية. ظنوا أن تاكتكة واحدة تخدم بالضرورة هدفاً واحداً، فاعتقدوا أن الجبهة الجزائرية حركة ثورية مثل الفيتكونغ. وبما أنهم كانوا مقتنعين أن فشلهم في الهند الصينية يرجع أساساً إلى البعد والمناخ، فإنهم لم يفهموا أن ضعفهم الدائم سياسي بالدرجة الأولى. عندما نجحوا عسكرياً في الجزائر لم يستطيعوا أن يعطوا للنصر معنى سياسياً.

ماذا يعني هذا التحليل؟ يعني أنه لو كان لجبهة التحرير الجزائرية هدف ثوري، لما كانت أكثر صلابة ولما صمدت في وجه الجيش الفرنسي أكثر مما صمدت فعلاً. لكن في تلك الحال لكان في استطاعة الفرنسيين أن يضربوها بحركة وطنية ولاكتملت بذلك لديهم خطة سطرجية. إلا أن هذا الحلّ بالذات لم يكن متاحاً لهم، إذ كان خصومهم وطنيين. فكان محكوماً على النصر الفرنسي أن يبقى مبتوراً. بالنسبة لفرنسا، كانت حرب الجزائر حرباً بدون هدف، أي من الحروب التي لا يمكن أن تربح.

تتابعت على أرض فيتنام ثلاث حروب: إنتهت الأولى بمفاوضات جنيف 1954، والثانية بمفاوضات باريس سنة 1972، والثالثة بعد انهيار حكومة سايغون سنة 1975. كانت الأولى حرب تحرير تشبه الحرب الجزائرية، والثالثة حرباً أهلية غير داخلة في نطاق تعريفات كلاوزفتس. تبقى الثانية، الحرب الأميركية التي تشبه إلى حدّ حرب الصين بين 1936 و 1947. تلفت أنظار الملاحظين والمنظرين لأنها مزدوجة الوسائل والأهداف. تتداخل فيها تاكتكيا الحرب النظامية والحريب، وسياسياً يمتزج فيها تحرير الوطن بتجديد المجتمع.

نظراً للتحليلات السابقة لا نتعجب إذ نرى آرون يستهين بالجانب الثوري.

حرب فيتنام حرب شعبية؟ نعم. لكنها تنتهي في كل مرحلة من مراحلها باشتباك جيشين نظاميين. لم تحاصر ديان ـ بيان ـ فو ولا هاجمت هويه ولا غزت سايغون

عصابات من الفلاحين، بل الذي قام بهذه العمليات هو جيش نظامي تكون في فيتنام الشمالية بإعانة مادية وبشرية من روسيا والصين. كانت فائدة الحريب إذن هي كسب الوقت لتنظيم وتسليح الجيش الذي حسم المشكل. وتنظيمات الفيتكونغ قامت أساساً بدور إدارة مسؤولة عن التجنيد والتموين والاستخبار.

حرب فيتنام حرب ثورية؟ نعم، لكنها حافظت إلى النهاية على صبغتها الأولى، صبغة مقاومة الأوروبي الدخيل، ولم تمثل التغييرات الاجتماعية ذاتها سوى وسيلة لتجنيد السكان تجنيداً شاملاً. أوليس سان جوست، أحد زعماء الثورة الفرنسية في عهد ما يسمى بالحكم الإرهابي، هو القائل: إن قوة الأشياء تدفعنا إلى حيث لم نقصد أول الأمر. إن سبب النصر الفيتنامي هو معاداة الاستعمار - مما يدخل في نطاق السطرجة - لا تاكتكة الحرب الثورية. فانهيار الاستعمار تيار تاريخي جارف، يرمي إلى إرجاع ميزان القوى بين الدول والأمم والأجناس إلى حالة طبيعية غيَّرها الاستعمار لمدة قصيرة ولأسباب عارضة. إزاء هذه المعطيات التاريخية القاهرة، لم يكن في استطاعة الفرنسيين أو الأميركان أن يحرزوا نصراً نهائياً، رغم تعدد انتصاراتهم التاكتكية. بيد أنه كان بوسع فيتناميين معتدلين، ذوي أهداف وطنية، أن ينتصروا على الثوريين، لولا أنهم فقدوا كل وزن ذاتي وكل قدرة على إقناع مواطنيهم، بعد أن تركوا الأجانب يحاربون باسمهم سنين طويلة.

هكذا يؤول آرون حرب فيتنام. وهو تأويل معقول إذا نفينا الحتمية من التاريخ. كل شيء ممكن في الشؤون البشرية: هذه حقيقة بديهية. غير أن التفسير المقترح يبدو لنا محدوداً للغاية إذ يهمل جانباً مهماً من القضية. لم تكن فيتنام في نظرنا سوى ورقة في لعبة كبرى تستهدف بالأساس عودة أميركا إلى المسرح الصيني. لو لم يطرد الأميركيون من هذا البلد الذي لعبوا فيه دوراً كبيراً مدة قرن لما تشبثوا بكوريا وفيتنام. كان هدف أميركا تطويق الصين إذا تعذر استرجاعها. وربما لهذا السبب بالذات رفضوا باستمرار أن يلعبوا ورقة الشوفينية الفيتنامية المعادية للصين حتى بعد أن لمسوها. يصح إذن القول إن هدف كيسينجر لم يختلف عن هدف سابقيه، ولئن نجح - في إعادة العلاقات الأميركية - الصينية إلى حالتها الطبيعية - فلأن سابقيه تدخلوا في فيتنام. وبمجرد ما عادت أميركا إلى بكين زهدت في فيتنام. هذا جانب لم يتعرض له آرون،

وهو في نظرنا أهم من جوانب أخرى أطال فيها الكلام وبنى أحكامه عليها.

فيما يتعلق بالثورة الكوبية، يبقى آرون وفياً لمذهب كلاوزفتس كما يؤوله، عندما ينفي أن تكون لتاكتكة الحريب قوة ذاتية خارقة. فلا يستغرب إخفاق غيفارا في بوليفيا، غيفارا الذي ارتكب في نظره خطأً شائعاً لدى المدنيين وهو الإيمان الأعمى بجدوى الحلول العسكرية (ما يسميه الدغمائية الحربوية). ظن أن التاكتكة تولّد تلقائياً سطرجة ملائمة، متناسياً أن السطرجة وليدة أوضاع تاريخية، يجب إدراكها بدون أي تحوير أو تزوير. وإلا أصبح المحارب الثوري مثل الشعراء الصعاليك أبطال الأهازيج الشعبية. إن غيفارا، في رأي آرون، لم يفهم على الوجه الصحيح حتى الثورة التي شارك فيها، أي الثورة الكوبية. لم يزد رفاق كاسترو على جني ثمار انقلاب نظمه غيرهم في المدن، بمباركة بعض أجهزة الحكومة الأميركية، وانتصروا قبل كل شيء بسبب تأثير دعايتهم على أمواج المذياع. مهما يكن من صحة هذه النقطة بالذات، يبقى أن تجربة كوبا اليوم تجربة يتيمة في أميركا اللاتينية.

يستخلص آرون من أمثلة الجزائر وفيتنام وكوبا أن الحريب، كشكل من أشكال المجابهة المسلحة، لا تنجح إلا إذا:

- ساندها جيش نظامي. بعبارة أخرى تنجح الحريب إذا كان النزاع بين طبقتين داخل بلد واحد، لا إذا كان النزاع بين دولتين أجنبيتين.
- شملتها سطرجة ملائمة لمعطيات التاريخ، أي إذا استهدفت تحرير الوطن.

الحريب في رأي آرون، تاكتكة ناجعة إذا حاربت الاستعمار، أما إذا حاربت الرأسمالية أو الإمبريالية[9] فتفقد الكثير من فعاليتها. وهكذا يكون غيفارا قد حاد عن تعاليم لينين وماو، تلميذي كلاوزفتس الوفيين.

الخلاصة:

تظهر صحة أي تأويل لأي مذهب في تطبيقه على أمثلة عينية. هل نجح آرون في تبرير قراءته لكلاوزفتس عندما حلّل الحروب الثورية والتحريرية التي تزخر بها

9 - يعطى آرون لكلمة استعمار معناها اللغوي، أي استغلال أرض الغير استغلالاً مباشراً. الاستعمار إذن سياسة دولية. الرأسمالية نظام اقتصادي داخلي. أما الإمبريالية فهو اسم آخر لميزان القوى. الإنتاجي والعسكري.

الساحة الدولية اليوم.

يبدو لنا بوضوح أن آرون يعتمد على المسلمة التالية: الحرب وسيلة سياسية، بمعنى أنها تدبير واعٍ تقدم عليه الدولة، ولا تفهم أو تعقل أو تظبط الحرب إلا في نطاق هذه المسلمة.

المسلمة تقبل أو ترفض. وفي مناقشاتنا السابقة لم نستطع أن نقبلها كلياً. لم نتيقن أنها مطابقة تماماً للواقع البشري، إذ يفرض قبولها قبول مفارقات كثيرة.

إذا قلنا مثلاً إن الحرب الحقيقية تدبير تقوم به الدولة، نفينا ضمنياً أن يكون أي صراع بين الطبقات حرباً حقيقية، حسب التعريف المقترح ستبقى أعمال أي جماعة، ليست في مستوى الدولة، في نطاق التاكتكة فقط. قد تفشل أو تنجح لكنها لن ترقى أبداً لمستوى السطرجة التي هي من اختصاص الدولة وحدها.

مفارقة ثانية. ينطلق كلاوزفتس من معطى جيوسياسي قائم في زمانه لا سبيل إلى تغييره: هو التوازن الأوروبي الذي يضمن استمرارية الدول القومية، المكتملة والناقصة، الكبيرة والصغيرة. وهذا التوازن الذي يمنع محو أية قومية من وجه الخريطة[10] هو الذي كان وراء عقلنة الدولة، تلك الحركة التاريخية التي قربت تدريجياً واقع الدولة من مفهومها. هذه فكرة ورثها كلاوزفتس عن ماكيافلي.

اليوم، لم يبقَ التاريخ أوروبياً بل أصبح كونياً. هل يوجد توازن دولي مثل التوازن الذي كان موجوداً في أوروبا في القرن الماضي؟ هل توجد منظومة كونية تفرض عقلنة سلوك كل الدول الموجودة حالياً على الخريطة؟ إذا قلنا نعم حكمنا بمطابقة مذهب كلاوزفتس للأحوال الراهنة. إذا قلنا لا، إعترفنا ضمنياً بلزوم تحويره وتنقيحه. نتكلم طبعاً هنا عن المذهب فقط، أما نظرية كلاوزفتس فستبقى مشكلة مهما كان الجواب.

يقول آرون إن كلاوزفتس معاصر لنا، وهذا يعني أن التوازن بين الدول موجود. لكن نستبعد أن يساوي آرون بين الدول الجديدة والدول الأوروبية العريقة. هل يظن أن الجديدة ستكسب بممارسة الحكم السلوك المتعقل الراشد الذي يميز القديمة؟ قد

10 - لا يطعن في هذا الحكم كون الدولة البولونية انهارت واقتسمها جيرانها لأن الأمة البولونية لم تذب في غيرها.

يكون.

في الحقيقة، إن آرون يرى وراء بعض الدول الجديدة دولاً قديمة، يرى في الاتحاد السوفياتي روسيا القيصرية، وفي الجمهورية الشعبية الصينية إمبراطورية الوسط، وفي جمهورية فيتنام إمبراطورية أنام... إلخ. لأنه يرى في الاستعمار الغربي أو الثورات التحريرية التي أعقبته، فواصل عارضة لم تغير الواقع التاريخي العريق. لا نجد عند آرون سوى هذه الملاحظة وهي رغم حصافتها غير كافية لتفسير اختلاف الأوضاع الدولية المعاصرة. لكي تكون قراءته لكلاوزفتس مقنعة تماماً، كان عليه أن يزودنا بنمذجة دول اليوم. كيف يمكن أن نطلق نفس الكلمة على بوروندي وعلى السويد؟ وبالتالي كيف يمكن أن نضع في صنف واحد حرباً فرنسية ـ ألمانية واصطداماً بين أنغولا والكونغو؟ هل يجمع بينهما عنصر واحد؟ إذا كان آرون قد وجده عند كلاوزفتس فإنه ضنّ به علينا وإذا لم يجده جاز لنا أن نشك في مطابقة تعريفات الكاتب البروسي للأوضاع الدولية الحالية.

بجانب كل هذا، إننا نطرح اليوم السؤال التالي: لماذا تتعدد بؤر العنف في المدن والأرياف على طول وعرض البسيطة، رغم اختلاف الظروف الاجتماعية والسياسية؟ سؤال موضوعي يتطلب جواباً موضوعياً. أما كون التاكتكة التي يلجأ إليها القادة الثوريون لا تتجاوز تعريفات كلاوزفتس، فهذه ملاحظة تبدو لنا هامشية إن لم نقل أكاديمية.

قد يرد آرون أن المناوشات بين شطري اليمن مثلاً لا تشكل خطراً على البشرية. همّه الأول هو سلوك الدول التي تتحكم في مستقبل الإنسان. يضع السلم قبل الحرب، والمراقبة المسلحة قبل الاشتباك الفعلي، ونجاة البشرية كلها قبل نجاة هذه الدولة أو تلك ـ باستثناء إسرائيل طبعاً ـ فيتضح لنا أن إعقال الحرب لا يعني فهمها بقدر ما يعني حدّها وتقنينها؛ ليس الهدف من دراستها تعليم الصنعة للعسكريين بل تربية المدنيين. لا يرفع آرون الشبهات والإشكالات عن كتابات كلاوزفتس، بل يعجز حتى عن إقناعنا أن، إعقال الحرب، مشروع قابل للإنجاز. إنه يوضح فقط شروط تحقيق المشروع، وتلك الشروط كلها متعلقة بترشيد الدولة. فتبقى أشياء كثيرة مبهمة، غير معقولة، مستبعدة التمثل، نحياها وننتظر أن تتولد عنها نتائج ملموسة قابلة للتحليل

والإدراك.

ليس موضوع كلاوزفتس، كما يؤوِّله آرون، علم أو أنثروبولوجيا الحرب، وإنما موضوعه الأساسي التفكير حول تأثير الحياة المدنية، وهي مسكب بشري قارّ، على ظاهرة النزاعات المسلحة. الحرب اليوم، في نظر الرجلين، **متمدنة**، أي في خدمة هدف سياسي خاضع لقانون التكلفة والربح. أوليس صحيحاً أن الذين أرادوا الرجوع بالحرب إلى عهد غير متمدن، نابليون وهتلر مثلاً، ارتكبوا حماقات جرّت عليهم الدمار؟ كل دولة تحدد لنفسها هدفاً غير معقول تنتحر عاجلاً أو آجلاً.

لن يتعلم اخصائيو الحرب شيئاً من كلاوزفتس ولن يستفيد العسكريون أو المؤرخون من شروح ريمون آرون. يخاطب الإثنان المدنيين قائليْن: إن الحرب مسؤوليتكم وإن لم تكن مهنتكم، لا تتركوها حتى بعد اندلاعها بين أيدي أصحاب الصنعة. كما أن اللواء غير مطالب بأن يكون مهندساً، كذلك الزعيم السياسي غير مطالب بمعرفة خفايا التاكتكة لكي يخطط سطرجة الحرب.

إن السياسة تضع حدود الحرب لأن الحرب تجعل من السياسة نشاطاً جدّياً.

قد يقول القارىء العربي: هذا مدخل عام لدراسة قضايا الحرب والسلم، ما وجه انطباقه على المشكلات التي تواجه أمتنا حالياً؟ الجواب: على كل واحد أن يستعمل المفاهيم التي حللناها لفهم المشكل الذي يحظى باهتمامه، وعليه أن لا يكتفي بما قلنا عن آرون، شارح كلاوزفتس، بل عليه أن يراجع الأصل.

إن القارىء اليقظ سيكتشف بدون عسر من خلال تعقيبنا على أقوال آرون، الوجهة التي نسير فيها. لكن لن يتحقق هدفنا الأسمى إذا لم يدرك أن واجبه القومي يحتم عليه الانكباب فوراً على مؤلفات كلاوزفتس.

كان سلامة موسى، قبل نصف قرن، يدعو باستمرار الساسة العرب إلى التعرف على علم الاقتصاد. لحسن حظنا، سُمِعت الدعوة وانتشرت بيننا المفاهيم الاقتصادية. واليوم عندما نلتفت ونرى تتابع الأزمات التي نتخبط فيها ـ فلسطين، لبنان، الصحراء... إلخ ـ نفهم أننا في أمس الحاجة إلى التزود بمفاهيم السطرجة «سياسة الدولة الهادفة إلى العقل والرشد».

الفصل الخامس

الثورة العلمية

1 ـ أهمية الثورة العلمية:

يقفز العلم التجريبي الحديث من حين إلى حين قفزة مدهشة ويعطي للبشرية وسائل لم تكن تحلم بها لتسيطر على الطبيعة. حينئذ يظن بعض المتطفلين على العلم، من ساسة وصحفيين وأدباء، أن كل مشكلات الأفراد والجماعات قد تحل بسرعة وبثمن بخس عن طريق توظيف الاختراعات العلمية.

لا شك أن العالم شهد إحدى تلك القفزات بين 1950و 1960 في الوقت الذي وضعت فيه بإلحاح قضية التخلف الاقتصادي، أي قضايا الأمية، والفقر والبطالة التي يعرفها القسم الأكبر من النوع البشري. فراح الأخصائيون الغربيون داخل المنظمات الدولية يؤكدون أن العلم، والعلم وحده، قادر على حلها، بل أفرط بعضهم في التفاؤل وقال إن وضعية التخلف مزية في الواقع، حيث أن البلاد الفقيرة الآن تجد تحت تصرفها علماً متقدماً قابلاً للتطبيق الفوري بعد أن تحملت البلاد المتقدمة أعباء التجربة والفشل. فالانتقال من نظام زراعي إلى آخر صناعي أهون وأقصر الآن منه في القرون السابقة.

بيد أن النظرة العلموية التقنوقراطية هذه لم تعط النتائج المتوخاة. ولعل سبب إخفاقها أنها كانت متجذرة في النظام الاستعماري حيث كانت أغلب الدول المتخلفة اقتصادياً تابعة سياسياً للدول الغربية. فافترض الأخصائيون أن العلم سيتقدم في الغرب ويطبق في ما سواه. من يؤدي ثمن الاختراع والتطبيق؟ هذا سؤال غير وارد في نطاق الوضعية الاستعمارية. تحوي المستعمرات خيرات كثيرة. تستغلها دول الغرب فتتقدم ويتقدم معها العلم الحديث. يبقى التطبيق فتخصص له نسبة من ريع الاستغلال الاستعماري. هذه النقطة الأخيرة هي وحدها الفاصلة بين الاستعمار التقليدي

والاستعمار الليبرالي، الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية وأثر في أوساط المنظمات الدولية مثل اليونيسكو ومنظمة التغذية والزراعة.

من الواضح أن النظرة التقنوقراطية لم تعد مطابقة للوضع الحالي، المتميز بانهيار الإمبراطوريات التقليدية. لقد نظمت الدول الأوروبية داخل سوق موحدة. لقد أممت أغلب الدول المحررة خيراتها ومنعت أوروبا من استغلالها استغلالاً مباشراً. لقد ارتفعت تكاليف البحث العلمي فأصبحت كل دولة أوروبية توجه علماءها توجيهاً يعود عليها بالفائدة القريبة المباشرة. لقد بدأت الدول المحررة تشعر أن اعتمادها الكلي على علماء وأخصائيين من الغرب خطر على مستقبلها السياسي والثقافي. هذه كلها ظروف جديدة أوحت بمشكلات جديدة، خاصة بتمويل البحث العلمي وتوجيهه وتأميمه، لا يمكن أن تحل في نطاق التكامل التلقائي بين مناطق مستغلّة وغنية بالخيرات ومناطق مسيطرة ومستقلة بالعلم والمعرفة.

لا أحد يستطيع أن ينكر أن أي مجتمع لا يستطيع التغلب على الفقر والجهل والمرض إلا بواسطة مكتسبات العلم الحديث، إذ العلم يعني أساساً الرفع من مردودية العمل البشري. لا يوجد هنا فرق بين الغرب الرأسمالي والشرق الاشتراكي، كلاهما يولي للتقدم العلمي أهمية كبرى. لنلق نظرة على علاقات روسيا بمناطق آسيا الوسطى والقوقاز وسيبيريا في نطاق الاتحاد السوفياتي، نجدها مماثلة للنمط المذكور آنفاً. إن مشكلات التخلف في تلك المناطق التي استعمرتها الدولة الروسية القيصرية تحلّ الآن بتوظيف العلم الذي يتقدم أساساً في مؤسسات روسية تأطيراً ولغةً. هناك فرق بالطبع بين هذه الوضعية وتلك التي كان يحلم بها الساسة الغربيون في الخمسينات من هذا القرن، وهو أن النظام الاجتماعي قد عرف ثورة داخل الاتحاد السوفياتي، في حين أن الحلّ التقنوقراطي الغربي كان يهدف إلى تنكب أي انقلاب سياسي في المستعمرات وفي أوروبا ذاتها. هناك إذن مشكل حقيقي يتمثل في علاقة الثورة العلمية بالثورة الاجتماعية: هل الأولى مشروطة بالثانية كما يقول الماركسيون وغيرهم من علماء الاجتماع؟ هل الأولى قادرة على خنق الثانية كما يرجو ذلك ساسة الغرب المحافظون والليبراليون؟

هذا مشكل ضخم، لكنه مشكل عارض إذا صح التعبير. إن الثورة السياسية

والاجتماعية تزيل الحواجز والعقبات دون أن تشكل بذاتها حلاً للمشكلات الملموسة القائمة. الثورة لا تغني المسكين ولا تعلم الجاهل ولا تبرىء المريض، إنها تفتح الطريق للعلم الذي وحده يقوم بتلك المهات. الثورة توزع خيرات موروثة، العلم وحده يخلق خيرات جديدة. الثورة تعمم ثقافة جاهزة، العلم الحديث وحده يوسع آفاق المعرفة ويكثر عدد التخصصات. المعادلة بين التقدم العلمي والتقدم الاجتماعي صحيحة إذن في كل الظروف والأحوال. هذه نقطة واضحة، إلا أنه من غير المفيد أن نقول في ظل الأوضاع العالمية الراهنة إن العلم سيحل على المدى الطويل كل معضلات البشرية. العالم اليوم موزع إلى مجموعات حضارية وقومية، يجب إذن حصر النقاش في نطاق كل مجموعة. بالنسبة للمجموعة العربية السؤال المطروح هو الآتي: ما هو دور العلم الحديث في تصور العرب للحاضر والمستقبل؟ علما بأن هذه الصيغة العامة تشمل أسئلة فرعية عديدة أهمها: دور العلم في المجتمع العربي وفي الفكر العربي؟ مشاركة العرب في تقدم العلم في الماضي وفي الحاضر؟ مساهمة العلم في حلّ المشكلات العربية؟ إهتمام العرب حالياً بالعلم؟.. إلخ.

2 ـ العلم في الوطن العربي:

نستهل النقاش بسرد شهادتين تكشفان عن أبعاد القضية المطروحة.

كتب مستشرق لم يعرف أبداً بعطفه على العرب يقول إن المشرق العربي أوفد بعثات طالبية إلى أوروبا منذ 1830 وإن المدارس العصرية انتشرت في الشام منذ الخمسينات من القرن الماضي بسبب تنافس الإرساليات المسيحية. ورغم هذا لم تتأسس في الشرق معاهد علمية تصل إلى حدّ الاكتفاء الذاتي[1]. وكتب حسنين هيكل في إحدى مقالاته بعد حرب 1967 أن عدد المصريين الحائزين على دكتوراه في العلوم والمشتغلين في مخابر الغرب في ذلك التاريخ كان يتجاوز مائة وأربعين. رجع بعضهم إلى مصر بدون فائدة تذكر.

قد تكون في الحكمين معاً مبالغة. لكن المهم عندنا أن كلاً من الكاتبين، المستشرق

1 ـ من الواضح أن المستشرق المذكور اسقط من حسابه دور الاحتلال الأجنبي في النكسة التي عرفتها مصر في الميدان التربوي بعد عهد محمد علي. وهي نقطة درسها بإسهاب المؤرخون المصريون المعاصرون.

والعربي، رغم تباعد مشاربها، يضع يده على نفس المشكل. هل استوطن العلم الحديث في البلاد العربية كما استوطن في اليابان أم لا؟ هناك مقاييس متفق عليها لمعرفة مدى تغلغل العلم التجريبي في بلد معين، منها عدد المتخرجين سنوياً من المعاهد العلمية، منها عدد براءات الاختراع المسجلة، منها عدد المساهمات الإبداعية في الدوريات المتخصصة.. إلخ. كل هذه المقاييس تشير إلى أن العلم ما زال غريباً في البلاد العربية.

ذهب إلى أوروبا عدد كبير من الطلبة. المفروض أن الدفعات الأولى تكوّن بعد رجوعها إلى الوطن طلبة لا يحتاجون للذهاب بدورهم إلى أوروبا لتعلم نفس الموادّ. قد يقال: يتطور العلم المعاصر بسرعة مدهشة تجعل ما يتعلمه الطالب متجاوزاً بعد عشرين سنة. هذا صحيح، لكن وسائل الاتصال أيضاً تتطور بسرعة والاختراعات لم تعد سرية كما كانت في السابق. إذا تعلم المرء المبادىء وبقي باتصال مع أساتذته وزملائه، فيستبعد أن يتخلف كثيراً عن القافلة العلمية. بيد أننا نلاحظ أن البلاد العربية ما زالت ترسل إلى يومنا هذا طلبة في نفس المستوى وفي نفس التخصصات.

إذاً السؤال المطروح هو: لماذا، بعد قرن ونصف من تعرّف العرب على العلم الحديث، لا تزال الجامعات التي تدرسه، في شبه عزلة عن محيطها الاجتماعي، غير قادرة على الاستغناء عن الإعانة الأجنبية وعلى المساهمة الفعلية في حل مشكلات المجتمع العربي؟

سؤال مهم لكنه سؤال صعب جداً إذا كنا نتوخى الحق والموضوعية غير مكتفين بالأجوبة الخطابية التبريرية. الواقع أننا لا نستطيع أن نجيب عنه الآن إجابة مرضية، ولا حتى أن نصفه وصفاً يحيط بكل جوانبه. لكي نكون في حالة تمكننا من الإجابة علينا أن نقوم بدراسات تمهيدية متعددة منها مثلاً:

- بحوث في تاريخ العلوم عند العرب القدماء وعلاقاتها بالثقافة العربية العامة.
- أوصاف وافية للمؤسسات العلمية في الوطن العربي.
- دراسات اجتماعية حول دور خريجي تلك المؤسسات في نطاق الدولة والمجتمع والبيت.
- إستطلاعات عن تعامل الرجل العربي العادي مع الوسائل العلمية وغيرها في حلّ مشاكله اليومية.

- بحوث في تكاليف البحث العلمي وفوائده الحالية والمرتقبة بالنسبة للاقتصاد الوطني..

هذه دراسات تدور حول تاريخ واجتماعيات واقتصاديات العلم الحديث في المجتمع العربي. لقد تحقق جزء منها. ويجب هنا التنويه بجهود جامعة حلب التي تعمل على إحياء التراث العلمي العربي وجهود مركز الدراسات العربية في بيروت الذي يحاول بعث الوعي بدور العلم والتكنولوجيا في تطوير الاقتصاد القومي. وظهرت في السنوات الأخيرة دراسات حول كيفية تلقين العلوم في المدارس والجامعات العربية[2]. كل هذا يدل على أننا بدأنا نشعر بأهمية الموضوع، إلا أن البرنامج ضخم في حين أن سجّل الإنجازات لا يزال قصيراً. فلا يمكن أن نعتمد عليه للبت بصفة نهائية في القضية المطروحة أمامنا. كل ما يجوز لنا هو أن نقدم ملاحظات تمهيدية، أن نطرح التساؤلات الواجب طرحها، حتى نقتنع أن المسألة تستحق أكثر من العموميات التي يتفضل بها علينا من حين لآخر المحاضرون والخطباء المتطفلون على العلم ومناهجه.

3 ـ إنجازات العرب العلمية في الماضي:

يتطوع البعض بترويج أفكار مسبقة تبدو واضحة لأول نظرة ثم لا تلبث أن يكتنفها اللبس والغموض عندما نريد تمثلها أو فحصها.

تربط الفكرة الأولى العلم الحالي بإنجازات الماضي، أو بعبارة أدق تربط منطق العلم المعاصر بتاريخ تكوينه. نجد هذه الفكرة في عمق كل ما يكتبه المؤلفون العرب الذين يهتمون بإحياء التراث. يعتقد هؤلآء أن الغرب لا يعترف اعترافاً صريحاً بمساهمة العرب في التقدم العلمي، وهذا صحيح. إلا أن بعضهم يقفز من هذه الملاحظة الصحيحة إلى استنتاج مرفوض حيث يقول: إن من يتساءل عن دور العلم في المجتمع العربي الحالي يخفي في الحقيقة شكاً حول قدرة عرب اليوم على استيعاب القواعد العلمية. لو كان مطلعاً على إنجازات العرب في الأمس لما طرح المشكل بالنسبة لعرب اليوم، إذ ما فعله الأجداد برهان على قدرة الأحفاد. وهنا يكمن الخطأ: قد يكون

2 - أنظر: انطوان زحلان. البعد التكنولوجي للوحدة العربية.
العلم والسياسة العلمية في الوطن العربي. من ضمن مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.

المرء مطلعاً تمام الاطلاع على العلم العربي القديم دون أن يمنعه هذا من التساؤل عن مستقبل العلم الحديث في المجتمع العربي الحالي، إذ علاقة علم الأمس بعلم اليوم علاقة جدلية معقدة في كل المجتمعات.

كتبت صحفية فرنسية شهيرة على صفحات «الإكسبرس» الأسبوعية تعليقاً، عقب حرب 1967، تقول فيه إن العرب الذين اخترعوا الجبر عاجزون اليوم على استعمال الآلات الإلكترونية التي لا يمكن بدونها خوض حرب عصرية، وتقارن بين هذا العجز المزعوم وبين تفوق الشعب الفيتنامي في مواجهة العملاق الأميركي، ملوحة أن أسباب الاختلاف قد تكون عرقية. وبنفس المناسبة نشرت الصحف الأوروبية تحليلاً منسوباً لوكالة إخبارية سوفياتية يربط مؤلفه هزيمة العرب بالتركيب الاجتماعي السائد في الوطن العربي وبالعقلية القروية المتفشية في صفوف الجيوش العربية، تلك العقلية الغريبة عن المجتمع الصناعي والعاجزة عن التكيف السريع لتستعمل الأسلحة السوفياتية المتطورة. هذه تعليقات صحفية، والصحفيون عادة لا يملكون الوقت الكافي للتعمق في المسائل الشائكة فيكتفون بالملاحظات السطحية، إلا أن الجرائد في هذا الموضوع بالذات تعبر بصدق عن الأفكار الرائجة في الأوساط الغربية كلها، مهما اختلفت مشاربها السياسية ومعتقداتها الدينية. من الواضح أنها أفكار موروثة وآراء مسبقة مبنية على عداوة متحكمة وجهل مطبق. من حق العرب، بل من واجبهم القومي والإنساني، أن يدحضوها وأن يسفهوا أحلام مروّجيها، وذلك بتحقيق ونشر وترجمة المؤلفات العلمية العربية القديمة. كان الغرب إلى عهد قريب يستهزىء بالصين وبالصينيين وينفي أن يكون لهم علم بالمعنى الدقيق. حتى تكونت فرق من الأخصائيين، من صينيين وغيرهم، وراحوا ينقبون بجد ومثابرة وبوسائل مادية ضخمة عن الإنجازات العلمية القديمة في مكتبات ومتاحف الصين وأوروبا وأميركا واليابان، فكشفوا عن ثروات لم تكن تخطر حتى على بال الصينيين أنفسهم[3]. لم يعد أحد يتساءل: هل كان للصين علم؟ بل أصبح الجميع يتساءلون: لماذا توقف سيل الاختراعات التقنية

3 ـ أنظر سلسلة المؤلفات التي نشرها جوزيف نيدهام ومعاونوه تحت إشراف جامعة كامبريدج والمعنونة: «العلم والحضارة في الصين» ظهرت منها حتى الآن 6 أجزاء. يتكلم المؤلف في الجزئين، الثالث والخامس عن دور العرب.

والعلمية في الصين في القرون الأخيرة؟ لا يستبعد أن يحصل نفس التطور بالنسبة للثقافة العربية في المستقبل القريب، إذا تكاثفت الجهود وحسنت النيات.

لكن لنفرض أن الباحثين اكتشفوا بالفعل كنوزاً علمية عربية غير متوقعة، فتغير بالفعل الرأي العام الغربي حول مساهمة العرب في الماضي، هل تتغير كثيراً معطيات المسألة التي نحن بصدد معالجتها؟

نلاحظ أن النصوص العلمية التي نشرت مؤخراً لم يحققها في الغالب باحثون عرب. وتلك التي حققها عرب لم تستغل لإلقاء أضواء كاشفة على مسيرة الفكر العلمي العربي. إن هناك نصوصاً كثيرة مخطوطة يعرفها الباحثون ولا يجرؤون على تحقيقها لأنهم غير واثقين من فهمها. معنى هذا أن علم الأمس لا يقدر على فهمه وإحيائه إلا علم اليوم. هذه حقيقة جوهرية لها عواقب خطيرة.

إذا توقف مجتمع ما عن التقدم العلمي فإنه لا يلبث أن يفقد السيطرة على إنجازاته الماضية لأنه يفقد بسرعة القدرة على فهمها واستيعابها. نفهم هكذا كيف يمكن أن تنحط أمة من قمة العلم إلى حضيض الجهل. يكفي أن ينقطع، لسبب عارض، حبل التواصل بين أجيال العلماء.

ونفهم كذلك تطوراً حصل مراراً في المجتمعات القديمة، وهو انقلاب العلم إلى سحر. إن العلم التجريبي ينتهي دائماً إلى صناعات، لأن القانون الذي نفهم به سرّ تغيُّر الظواهر الطبيعية يعطينا الوسيلة للوصول إلى ما نبغي من نتائج. إذا ما نسينا القانون، لسبب من الأسباب، وتذكرنا فقط العملية التي نصل بها إلى مرغوبنا، استحال العلم سحراً. لنذكر كيف تغير مفهوم كلمة **ناموس**، التي تعني في أصلها اليوناني قانون الطبيعة، والتي أصبحت تعني في الاستعمال العادي الحيلة التي يؤثر بها المشعوذ على عقول الأغبياء. لنذكر أن الكتب الميكانيكية تسمى عادة كتب **الحيل**. هناك إذن فرق منهجي بين « الصناعات »، أي وسائل إنجازات الآلات وتحقيق الحركات، وبين القوانين والأفكار العلمية المتمثلة في أذهان الناس. لا يكفي أن نجد بين قوم كتب الصناعات، علينا أن نتحقق أن هؤلاء القوم يدركون حالياً تمام الإدراك القوانين التي تفسر نتائج الصناعات. وإلا كانوا فقط يحافظون على كتب ألغاز وطلاسم، أو على صناعات يعجزون عن تطويرها وتجاوزها.

نستنتج أخيراً أن الانحطاط في المجال العلمي يتسم بصفة الإطلاق. يمكن لمجتمع ما أن يستدرك فترة انحطاط مؤقت في مجال السياسة أو الإدارة أو الأدب والفن.. لكن إذا نسي المنهج العلمي وانقلب فيه العلم إلى صناعة وسحر، انحط بصورة تامة ونهائية، ولا يبعث فيه العلم إلا بتأسيس جديد. يبدو أن هذا القانون صحيح حتى بالنسبة للفترة الحديثة. يشك كثير من الباحثين في أن يكون العلم الحديث إحياء للعلم القديم، ولهذا الشك ما يبرره تاريخياً ومنهجياً. يمكن لنا أن نعطي أمثلة من الفترة الحديثة لنبرهن على أن الانبعاث العلمي يكون دائماً في صورة تأسيس جديد . يقال مثلاً إن العلم القديم كان يكتشف حقائق وقوانين متفرقة، لذا كان عرضة للضياع والنسيان. أما العلم الحديث، كما نشأ في القرن السابع عشر، فإنه اكتشف **قانون الاكتشاف**، مما ضمن له البقاء والاستمرار. قد يكون هذا صحيحاً إلى حدّ الآن بالنسبة لمجموع الغرب، وفي العقود الأخيرة بالنسبة للعالم كله. أما إذا قارنا دولة أوروبية بدولة أخرى، فإننا نلاحظ أن إيطاليا لم تستعد أبداً مرتبة الصدارة التي كانت تحتلها في عهد النهضة، ولا فرنسا المرتبة التي كانت تحتلها في بداية القرن التاسع عشر، ولا ألمانيا التفوق الذي كانت تتمتع به في نهاية نفس القرن.. حتى أن فرنسا أصبحت من جديد في مقدمة الدول في ميدان الكيمياء الحية. لكن بسبب تأسيس مدرسة جديدة وليس اعتماداً على تفوق المدرسة البيولوجية الفرنسية في القرن الماضي.

نرى هكذا أن الكلام عن علم العرب القدماء لا يغير شيئاً من قضية مستقبل العلم في المجتمع العربي الحالي، إذ الإنجاز في الماضي لا يضمن القدرة عليه في الحاضر. نواجه هنا مفارقة حقيقية وهي أن عرب اليوم:

إما متأخرون علمياً فلا يستطيعون إدراك مضمون الأعمال القديمة، والعلماء الغربيون وحدهم قادرون على تحقيقها ونشرها والاستفادة منها. قد تتغير آراؤهم حول مساهمة عرب الأمس في المسيرة العلمية دون أن يتغير رأيهم في عرب اليوم. وكون هؤلاء يستغلون تلك الأعمال للمفاخرة والاعتزاز لا يغير من الأمر شيئاً.

وإما أنهم متقدمون علمياً فيكونون قادرين على فهم أهمية الإنجازات القديمة وفي ذات الوقت على القيام بإنجازات جديدة. من يتصفح تاريخ الرياضيات ير أن معادلات ترجع إلى عهد الكلدانيين وصور هندسية من عهد إقليدس لم تفهم في أوروبا

إلا في نهاية القرن الماضي. لا يتفهم العلم القديم إلا من يقدر على إعادة اكتشافه.

نسوق هنا مثلاً بسيطاً:

عندما نتصفح محاسبات التجار المغاربة في القرن الماضي نلاحظ أنهم كانوا يقومون بعمليتي الضرب والقسمة بكيفية مخالفة لما نفعله اليوم. أنظر الصورة المرفقة:

125	125
25	25
625	2125
250	50
3125	10
	4
	3125

العملية الأولى على اليمين حسب الطريقة القديمة والعملية على اليسار حسب الطريقة المعاصرة. النتيجة طبعاً واحدة. لو وضعنا العملية الأولى تحت أعين تلميذ في الابتدائي لظن أنها خطأ ولتعجب من كون النتيجة صحيحة. لكن أستاذه سيفهم حالاً لماذا لا تختلف في العمق عن العملية الثانية لأن العمليتين مبنيتان على منطق النظام العشري وأن الفرق بينهما هو اصطلاح فقط لوضع العشرات والمئات لاقتصاد الوقت. هذا فيما يتعلق بالضرب، أما القسمة فكان المغاربة ينجزونها بكيفية معقدة جداً لا يفهم السر في صحة نتائجها إلا أستاذ جامعي.

العلم إذن نظرية وعملية. الأولى وحدها قادرة على تعليل الثانية. العلم المتقدم وحده قادر على تعليل نجاح العلم السابق، وبالتالي على استحضاره وإحيائه.

لذا نقول إن إنجازات العرب القدماء في ميدان العلم لا تضمن قدرة عرب اليوم على استيعاب قواعد العلم الحديث.

4 ـ العلم والديمقراطية:

أريد أن أعقب على فكرة تروج في الاوساط الثقافية وتربط التقدم العلمي بحرية الفكر، وبصورة أدق، بالديمقراطية. هذه فكرة ألح عليها كارل پوپر في جميع كتاباته.

يبدو واضحاً أن الكشف عن الحقيقة الموضوعية لا يتأتى إلا إذا كان الباحث غير مقيد بآراء مسبقة غير قابلة للنقاش. يقول المؤرخون ين إيطاليا خسرت الصدارة في الميدان العلمي لأن الكنيسة خنقت فيها الحركة الإصلاحية وازدهر العلم في هولندا وإنجلترا لأن البلدين معاً قضيا على سيطرة الكنيسة والإقطاع. يظهر أن هناك تواجداً بين تقدم العلم والتحرر السياسي. هل هو تلازم عضوي أم توافق عرضي؟ هنا يقدم لنا پوپر تحليلاً مفصلاً وعميقاً يهدف إلى إظهار أن العلاقة عضوية بالفعل.

يختلف العلم التجريبي عن الفلسفة، في نظر پوپر بظاهرة واحدة: المقالة العلمية تقبل التفنيد في حين أن المقالة الفلسفية تحترز منه بكل الوسائل. كل تجربة تعارض نتائجها ما تنبأت به المقالة الفلسفية تؤول تلقائياً، بالرجوع إلى قاعدة تشكل قسماً من المقالة ذاتها، تأويلاً يرفع الإشكال والتناقض. فلا يمكن بمجال تحقيق المقالة أو تكذيبها اعتماداً على التجربة. ولهذا التعريف نتيجتان: الأولى أن صحة المقالة العلمية موقتة في انتظار تجربة معاكسة لها. فالعلم يقول دائماً: هذه حقيقة قائمة إلى حدّ الآن ولا يقدر على تأكيد صحتها في المستقبل. النتيجة الثانية هي أن مضمون المقالة العلمية محدود لأن التجربة دائماً محدودة. المقالة العلمية لا تخص الكليات (الكون، الزمن، المكان، الوجود، العدم.. إلخ) وكل مقالة تتضمن مفهوماً كلياً تخرج عن نطاق العلم التجريبي.

لا شك أن شرطي النسبية والمحدودية لا يتوفران في الفلسفات التي ينبني عليها الاستبداد في كل أنواعه وأشكاله. يذكر پوپر في هذا الصدد حكماً منقولاً عن فايل: «الحقيقة المطلقة لا بد أن تكون ذاتية والحقيقة الموضوعية لا بد أن تكون نسبية»[4] لهذا السبب رفض پوپر كل الأنظمة المغلقة، الأفلاطونية والهيغلية، الروحانية والمادية، وحارب المذهب التاريخاني لأنه يعتمد على فكرة التطور الكامل المطلق الذي تعرف بدايته ونهايته ومراحله، فلا يترك أي مجال للاحتكام إلى التجربة للفصل بين الصحة والخطأ.

أمام هذا التحليل المتكامل نجد أنفسنا في حيرة. نرى من جهة أن منطقه متماسك وأن أمثلة تاريخية كثيرة تعضده. لكن من جهة أخرى نلاحظ أن العلم يتقدم تحت

4 - أنظر كارل پوپر: منطق الاكتشاف العلمي. ترجمة فرنسية. باريس، پايو، 1978، ص 111.

أنظمة سياسية مختلفة، ماضياً وحاضراً. أين إذن أخطأ پوپر؟

لننظر أولاً ما يقول لنا التاريخ؟

في القرن الثامن عشر كثر عدد الأكاديميات العلمية في أوروبا. كانت الأنظمة الاجتماعية والسياسية مختلفة، بعضها أكثر حرية من الآخر، بعضها دستوري وبعضها استبدادي. ومع ذلك لم يدع أي مؤرخ أن العلم تقدم في الأولى أكثر منه في الثانية. بعد فترة قصيرة أحرزت فيها لندن قصب السبق بسبب إسحق نيوتن، عادت الأكاديميات الأخرى، في بيترسبورغ وبرلين أكثر نشاطاً. ومن المعروف أن العلماء كانوا يتنقلون بلا حرج من واحدة إلى أخرى.

نلتفت الآن إلى عهود الإنقلابات السياسية، فنجد أن المؤرخين يذكرون لنا أن الثورة الفرنسية قد أعدمت علماء، منهم لا فوازييه، مبدع علم الكيمياء الحديث، وأن الثورة الروسية قد اضطهدت كثيراً من علماء النظام القيصري إلى أن اضطروا إلى الفرار إلى أوروبا وأميركا، ونجد الصحفيين يصفون لنا ما جرى لعلماء مشهورين أثناء الثورة الثقافية الصينية وكيف اضطروا إلى الاعتراف بأخطاء وهمية أمام محاكم شعبية يترأسها شبان جهلاء.. كل هذا يدل في نظر البعض على أن الثورة السياسية، في الوقت الذي تنادي فيه بالحرية والديمقراطية، ترفع إلى القيادة رجل العقيدة، القوي الإرادة، المحدود الأفق، والذي لا يستحمل تحفظ رجل العلم، فيرى فيه خطراً على النظام الجديد، فيبعده أو يسجنه أو يقتله إذا اقتضى الحال. لكن يسجل التاريخ أيضاً أن رجال الثورة يستغلون العلماء لأهداف حربية مثلاً. لقد قرَّب لازار كارنو سنة 1793 عدداً منهم واستطاع بذلك أن يخلق جيشاً ثورياً قوياً انتصر على الجيوش الأوروبية المتحالفة. كما أننا نعلم أن البرنامج النووي الصيني لم يتضرر كثيراً بالقلاقل التي عرفتها الصين بين السنوات 1966 و 1973.

وهناك حادثتان لهما علاقة وثيقة بموضوعنا. وقعت الأولى في أميركا والثانية في الاتحاد السوفياتي.

إن مستوطني أميركا الشمالية كانوا ناقمين على الكنيسة، وبالتالي رافضين للكيفية التي كانت تؤول بها نصوص الإنجيل. فكانوا يتشبثون بالمعنى الحرفي. وبقيت هذه العقلية منتشرة في صفوف الشعب الأميركي إلى يومنا هذا. عندما ظهرت نظرية

داروين عارضوها في الحال باعتبارها مناقضة لنص الإنجيل الصريح. حاولوا أولاً منع تدريسها في المدارس، واليوم بعد إخفاقاتهم المتوالية، أصبحوا يطالبون أمام المحاكم، أن يفرض على الأقل تدريس النص الإنجيلي مع النص الداروني لأن الثاني ليس أكثر احتمالاً من الأول. يقول العلماء إنه لو تحقق ما يطالبون به لتعثر البحث في ميدان التاريخ الطبيعي، عن طريق إضعاف الثقة في نظرية أثبتت التجارب إلى حدّ الآن صحتها.

أما الحادثة الثانية، التي تعرف باسم قضية ليسانكو، فإنها أكثر خطورة. يقول البعض إن تروفيم ليسانكو، عالم أخطأ وتمادى في خطئه. ويقول البعض الآخر إنه كان مشعوذاً. مهما يكن، الواقع أنه رفض إجماع علماء البيولوجيا على أن الصفات المكتسبة لا تورث، قائلاً إن هذا القانون يعارض قواعد الجدل المسطرة عند إنجلس، وإنه يمثل الميول المثالية المتغلبة على ذهن علماء البرجوازية. ثم ادعى أن تجاربه تثبت العكس، مما يساعد على تطوير الزراعة تطويراً سريعاً. استهوت هذه النتيجة العملية المرتقبة المسؤولين السياسيين، فاعتمدوا آراءه وأعانوه على تنحية خصومه. غير أن علماء الغرب، رأوا في نظرية ليسانكو نكسة ورجوعاً إلى مقالات لامارك التي دحضتها التجربة منذ قرنين. ظهرت حينذاك في الاتحاد السوفياتي نظرية العلمين: العلم البرجوازي والعلم البروليتاري، إلى أن سقط خروتشوف فجُرِّد ليسانكو من مناصبه الرسمية وأُسدل الستار على أعماله وآرائه.

نرى من سياق الحادثتين كيف أن فرض حقيقة خارجة عن العلم قد تشكل خطراً على تقدم العلم، أكانت الحقيقة مستوحاة من نظرية دينية روحانية أو من نظرية فلسفية مادية. لكننا نرى في الوقت ذاته أن الدولة لم تقف ضد العلم كعلم؛ في أميركا حكمت المحاكم في النهاية بحرية الرأي وفي الاتحاد السوفياتي مالت السلطة السياسية مع نتائج كانت تنتظر منها الخير العميم. لا شك أن العلم التجريبي يستلزم حرية النقاش في دائرة العلماء، هل يعني أنه يستلزم الحرية السياسية على نطاق المجتمع كله؟ هذه هي النقطة الضعيفة في تحليلات كارل بوبر ومن نحا نحوه.

يخضع العالم التجريبي لطريقة تعتمد الحقيقة المحدودة الموقتة. ليس ضرورياً أن يستخرج العالم نفسه الفلسفة المبطنة في منهجه. قد يطبق فعلاً ذلك المنهج، ويكشف عن

النتائج التي تهتم لها الدولة ويستفيد منها المجتمع، مع توليه ظاهرياً فلسفة المطلق. هذه وضعية عرفتها مجتمعات كثيرة طوال حقب متوالية. إنها وضعية تنم عن ضعف العلم وتتسبب في سهولة انتكاسه وضياعه، لكنها تبين لنا أن الدولة لا تحارب العلم كعلم، بل تحارب فقط الفلسفة المستخرجة من العلم، وهي فلسفة لا يروجها العلماء أنفسهم إلا نادراً. كل ما تطالب به الدولة العالم هو أن يبتعد عن النقاش العقائدي، أن لا يحاول نشر فلسفة علمية مناقضة للعقيدة العامة. إذا تجاوزت الدولة هذا الحدّ ـ كما يحصل ذلك في فترات الغليان السياسي ـ فإنها تناقض منطقها وتلحق الضرر بنفسها.

إن العلم في رأينا لا يستلزم الديمقراطية بقدر ما يستلزم حرية النقاش، أي التعددية والتسامح، وهاتان خصلتان قد توجدا ضمن أنظمة تقليدية غير ديمقراطية، كما يشهد على ذلك تاريخ ألمانيا القيصرية واليابان الإمبراطوري.

يظهر تحليل بسيط أن العالِم يعهم من كلمات: قانون، طبيعة، مصلحة، حقيقة، غير ما يفهمه المجتمع التقليدي. والمجتمع عادة منقسم إلى فئات متصارعة. فمنظر كل فئة هو الذي يستنبط من الطريقة التجريبية فكرة عامة يبرر بها مواقفه أو يفند بها مواقف خصومه. فالمنطق العلمي باستمرار متهم أو مستغل، خارج نطاق العلماء المحترفين. ماذا يكون إذن موقف الدولة؟ إن الدولة، مهما كان تركيبها، تحمي العلم والعلماء لأن مصلحتها مرتبطة بديهياً بتقدمه وازدهاره. لم ير التاريخ أبداً دولة وصلت بها الغفلة إلى حدّ القضاء المنظم على العلم والعلماء. لكن الدولة تصغي أيضاً لغير العلماء، لرجال السياسة والدين بخاصة، فتفرض حدوداً على نشاط العلماء مقابل الحماية التي يتمتعون بها. من هنا يتضح خطأ پوپر: إنه لم يميز بين الديمقراطية كنظام سياسي شامل وحرية النقاش في نطاق محدود. يكفي أن تحدد الدولة نطاقاً يكون فيه العالم حراً بالنسبة للحقائق المطلقة التي لا تمسه مباشرة ليزدهر العلم التجريبي، وهذا شيء ممكن في أي دولة وربما احتماله أكبر في الدولة التقليدية والدولة الكلوية منه في الدولة الديمقراطية. والعراك القائم اليوم في أميركا حول (السوسيوبيولوجيا) ـ أي العلم الذي يربط قوانين المجتمع بقوانين الكائن الحي بدون اعتبار للإرادة الحرة والهدف الإنساني ـ دليل على ما نقول.

لا يمكن أن يزدهر العلم اليوم بدون تشجيع من الدولة، فمستقبله مرتبط بمستقبلها

وقوته بقوتها. قد يؤثر العلم في الدولة، لكن يستحيل أن يفرض عليها التنظيم الذي يوافقه. إنما الدولة، مهما كان تركيبها، إذا كانت قادرة على الاستفادة من العلم ـ وهذه في نظري هي النقطة المهمة ـ تهيء الظروف المواتية لتقدمه، فتقبل قدراً من تعدد الآراء في نطاق محدود.

إذا كان العلم يبحث في حقائق محدودة ونسبية، فلا يستبعد أن يقنع بحرية محدودة مشروطة. هذا هو ما غفل عنه پوپر.

السبب الأول لتعثر المسيرة العلمية هو الإهمال والعجز عن استيعاب مكتسباته.

5 ـ تكاليف العلم المعاصر:

أريد أن أناقش فكرة رائجة ثالثة تتعلق باقتصاديات العلم الحديث. يقول أصحابها إن تأسيس ورعاية مؤسسات علمية يتطلب اليوم نفقات باهظة لا تحتملها إلا دول كبرى. يعتبر الاقتصاديون القدر المخصص في ميزانية كل دولة للبحث العلمي، ونسبته إلى الدخل القومي، مؤشراً على مستقبل اقتصاديات تلك الدولة، إذ البحث ينتهي بالاكتشاف العملي الذي يرفع من الإنتاجية ـ أي من قيمة ما ينتجه كل عامل فرد في كل ساعة عمل ـ ويترجم ارتفاع الإنتاجية بتضخم الإنتاج العام. إذا كان الدخل القومي ضعيفاً، وكانت فوق ذلك اعتمادات البحث أقل من 2,5% من الدخل، فلا تستطيع الدولة المعنية أن تجاري منافساتها في أي ميدان. هذا ما يفسر أن الأغلبية الساحقة من الفائزين بجوائز نوبل في العلوم إما مواطنون من أميركا وإما مقيمون فيها.

التحليل صحيح إذ العلاقة بين ازدهار العلم والرخاء الاقتصادي علاقة وثيقة. كانت قائمة في الماضي وهي قائمة اليوم بكيفية أوضح. إلا أن القارىء قد يقف عندها ويظن أنها ترفع المسؤولية، حاضراً ومستقبلاً، عن الحكام. قد يقال: كيف يمكن أن تقام مؤسسات وينبغ علماء ويعلن عن اكتشافات في ظل الاقتصاد البدائي الذي نعيش فيه؟ هذا استنتاج متشائم أرفضه، لأن العلاقة المذكورة، وإن كانت صحيحة، لا تتحكم وحدها في مسيرة العلم.

لو سألنا رجلاً يحكم على الأحداث العالمية من خلال تغطية الصحف اليومية السؤال التالي: أي دولة أكثر تقدماً في الميدان العلمي: الصين أم السويد؟ لكان جوابه بدون شك: الصين باعتبار أن هذه الأخيرة فجرت قنابل ذرية. أما الرجل الأكثر اطلاعاً

فإنه سيقول إن السويد دولة حيادية لا تهتم كثيراً بالقنابل والصواريخ، لكنها متقدمة في ميادين علمية أخرى، في حين أن الصين لم تتقدم إلا في ميدان الصناعة الحربية.

بجانب العامل المالي يوجد على الأقل عاملان آخران. أولهما سياسي وثانيهما ثقافي.

تتطلب كل سياسة علمية الإقدام على اختيار حاسم. عندما يكون الدخل القومي ضعيفاً لا بد من تركيز الاهتمام على موضوع علمي واحد. إذا لم تتشتت الإمكانات في مشاريع صغيرة متفرقة وركزت على مشروع واحد تضع الدولة وراءه كل نفوذها، خارجاً وداخلاً، فلا بد أن تظهر له نتائج. وليس ضرورياً أن يكون المشروع ذا صبغة عسكرية. سألت يوماً أستاذ فلسفة من أصل بولوني: ما هو السر في تفوق البولونيين في مجال المنطق الصوري. فأجاب: ليس هناك سر، إنما هناك إرادة واختيار. عندما استقلت بولونيا بعد الحرب العالمية الأولى، اجتمع عدد من أساتذة الفلسفة وقالوا: إمكانات الدولة الفنية محدودة فلنختر ميداناً نركز عليه جهود بحوثنا. تمّ الاختيار على ميدان المنطق وبعد شعر سنوات ظهرت النتائج التي تعرفها.

واضح من المثال السابق أن العامل السياسي مرتبط بعامل ثقافي. يتطلب الاختيار، ليكون محمود العواقب، الإلمام بما وصل إليه العلم الحديث في شتى الميادين. لا بد إذن من توافر علماء قادرين على فهم وترجمة ما ينشر في المجلات والدوريات العلمية العالمية.

لننظر في حالة العالم العربي اليوم. لم يعد المشكل المالي حاسماً. القضية كلها متعلقة بالإرادة السياسية وبالقدرة الاستيعابية. إن التأخر الثقافي ينجب مسؤولين غير واعين بضرورة توطين العلم التجريبي، بل قد يتبرمون من نتائجه الاجتماعية، فيفضلون الاعتماد على الغير باستمرار ويقنعون بالاستفادة من منتجاته دون أدنى مشاركة في إبداعاته. قد يظهر مسؤول واعٍ بجذور القضية ويحاول تجديد وسائل تلقين المواد العلمية، لكن ماذا يفعل إذا لم يجد من حوله من هو مطلع على مستوى العلم العالمي.

نتصور أننا فهمنا تمام الفهم أن الخطوة الأولى في أي برنامج علمي هو إصلاح التعليم. تواجهنا مدارس واتجاهات مختلفة. كيف نختار من بينها الأصلح لنا إذا كنا نجهل أوليات العلوم؟ نستعين بخبراء أجانب؟ طيب. لكن عندما يقدمون لنا تقريرهم، كيف نتحقق من صحته قبل الموافقة عليه؟ كل مسؤول يشفق على المستقبل ويتساءل:

وإذا كان خطأ كله، كيف استدراك المصائب التي سيتسبب فيها؟ كلنا نعرف النوادر التي تروى في أروقة اليونيسكو. تطلب دولة عربية خبراء من المنظمة الدولية. تجد هذه خبراء عالميين يجهلون كل شيء عن المجتمع المحلي وتجد خبراء محليين لكنهم في الغالب متخلفين بعشر أو عشرين سنة عن مستوى العلم العالمي. تفضل عادة اليونيسكو هؤلاء، فتثور ثائرة الدولة العربية التي تتهم المنظمة بالعقلية الاستعمارية والتمييز العنصري. في الواقع، هذه مفارقة حقيقية: لكي يزدهر العلم في مجتمع ما، لا بد من أن تتهيأ له ظروف ملائمة، منها أن يقع اختيار ثقافي يضع العلم التجريبي في مقدمة اهتمامات المجتمع.

هذا الاختيار الضروري، هل تحقّق فعلاً داخل الثقافة العربية الحالية؟

6 - خصوصية منهج الفيزياء:

كان الهدف من المناقشات السابقة أن نظهر أن مستقبل العلم في المجتمع العربي غير مرتبط ارتباطاً حتمياً لا بإنجازات الماضي ولا بالديمقراطية السياسية ولا بمستوى الرخاء والغنى. أرفض موقف المحافظين المتفائلين الذين يقولون: لقد أنجبنا في الماضي علماء فمن الحتمي أن ننجب أمثالهم في المستقبل. وأرفض كذلك موقف المتشائمين القائلين: لن يكون لنا علم ما دمنا نعيش تحت أنظمة استبدادية أو: العلم كله اليوم من نصيب الدول العظمى. هذه في نظري مقالات تبريرية تسويفية.

قلنا فيما سبق إن قضية العلم الحديث لا تحتمل أجوبة مبتسرة، ونقدنا على هذا الأساس مقالات رائجة يظنها أصحابها بديهية وهي في الواقع متناقضة. لا يجوز عندئذ أن أقدم فيما يأتي أكثر من ملاحظات معروضة للنقاش. قرأت عدة بحوث حول تاريخ ومنطق العلم الحديث وسطرت على هوامشها تساؤلات وتعقيبات أقدمها هنا للقارىء ليرى فيها رأيه.

نبدأ بتسجيل ظاهرة بالغة الدلالة. إن كلمة علم لا تزال غامضة في استعمالنا اليومي، لا نزال نقحم فيها معاني الحفظ والمعرفة. فلان عالم، تعني هذه الجملة عندنا أن معلوماته كثيرة ودقيقة. «جمعية العلماء» تعني عندنا جمعية الفقهاء في شؤون الدين. لا بأس في هذا الاستعمال لو كانت عندنا كلمة أخرى نطلقها على من يدرس الظواهر الطبيعية حسب منهج متفق عليه عالمياً. صحيح أننا نميز بين الشيخ الأزهري والدكتور

خريج جامعة عصرية، محلية أو أجنبية. لكن الدكتور متخصص عادة في اللغة أو الأداب أو الفقه أو علم الكلام، أي في نفس المواد التي يدرسها الأزهريون، وهي مواد لا تدخل في حيز العلم كما يفهمه العالم المعاصر. حضرت اجتماعاً نظمته اليونيسكو حول «الإبداع في الثقافة العربية المعاصرة» ودار النقاش بين علماء شيوخ وبين دكاترة، فعلق ملاحظ أجنبي: هذا نقاش ثيولوجي.

نلتفت الآن إلى الاستعمال الإنجليزي، فنجد فرقاً واضحاً بين (Scholar) - الدارس البحاثة في معارف الماضي وبين (Scientist) العالم المجرِّب المكتشف. ما هو الفرق بينهما؟ هل هو فرق يخص المادة المدروسة، كأن يكون الأول يبحث في الشؤون الإنسانية والثاني في مشاكل الطبيعة؟ لنأخذ كمثال باحثاً يدرس كيفية نشوء نظرية النسبية. لا بد أن يكون ضالعاً في الرياضيات والفيزياء. هل يعتبر عالماً بحكم ماهية المادة المدروسة؟ لا. الواقع هو أن كلمة (Scholar) تطلق على كل من يحقق معارف مكتسبة كيف ما كان ميدانها، وكلمة (Scientist) تطلق على من يجرب نظريات وفروضات مستحدثة. المفهوم الأساسي عند الأول هو **التحقيق** والترتيب، المفهوم المحوري عند الثاني هو الإبداع. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التمييز لم يكن موجوداً في اللغة الفرنسية إلى عهد قريب، مما يدل على تأخر نسبي في الميدان العلمي الصرف. لذا أصبح الفرنسيون بعد الحرب العالمية الثانية يميزون بين العالم (Savant) مقابل (Scientist) وبين الباحث (Chercheur) مقابل (Scholar).

ليست هذه قضية لغوية وحسب. إنما تدل على أن مفهوم العلم لا يزال غير واضح في أذهاننا، ولهذا اللبس عواقب وخيمة، في ميدان التعليم بخاصة.

ماذا تعني كلمة علم في عالم اليوم؟ هذه هي النقطة الأساس في موضوعنا. كل مشكلاتنا الثقافية والتربوية راجعة إلى كوننا لم نستطع الفصل فيها. المسألة عويصة، لا شك في ذلك. والمتخصصون في الإبستمولوجيا أنفسهم عاجزون عن الاتفاق حول تعريف المنطق العلمي الصرف. رغم هذا لنتذكر أن هدفنا هنا عملي قبل كل شيء. لذا يجب علينا أن نهتم بالخطوط العريضة، بالحقائق والتعريفات الأولية، دون أن نغمس في التفاصيل والدقائق. من هذا المنطلق يجوز لنا أن نقول إن الإبستمولوجيين المعاصرين، رغم اختلافاتهم العديدة، يجمعون على أمر واحد، وهو أن العلم الحديث

نشأ مع غاليليه واكتشافه منطق الاكتشاف. بالنسبة لنا هذه هي نقطة الانطلاق والارتكاز. ما هي إذن الميزة التي تفصل معرفة غاليليه عن معارف من سبقوه؟

إن الذين درسوا بامعان ثورة غاليليه انتهوا إلى تحديد عواملها الرئيسية، وهي الفرضية الرياضية والتجربة والإبداع. كل عامل من هذه العوامل قد يكون موجوداً في الماضي، إلا أنه اكتسب معنى جديداً داخل المنظومة الجديدة، وهذا واضح بالنسبة لمفهوم التجربة ومفهوم الاكتشاف. لم تعد تعني التجربة ملاحظة الظاهرة الطبيعية كما أن الاكتشاف لم يعد يعني الكشف عن شيء نعلم مسبقاً أنه موجود. كذلك تغير دور الرياضيات في فهم القوانين الطبيعية رغم الاستمرار في الاستشهاد بأقوال أفلاطون وفيتاغوراس. هذه نقاط قد توسع في بسطها والتعليق عليها مؤرخو العلم. المهم عندنا هو أن العالِم لا يستحق اسم العالِم بعد غاليليه إلا إذا كان يخضع لمنهج الاكتشاف. أما إذا كان همه هو معرفة اكتشافات ماضية، إما بتتبع مراحلها وإما بتحليل عناصرها المنطقية، فيعد من الباحثين المحققين.

العلم الحديث هو أساساً التهيؤ لمعرفة ما لم يعرف بعد، إنه موجه إلى المستقبل وإلى المجهول. فيناقض العلم التقليدي الذي يمثل مجموعة معارف مخزونة تراجع من حين إلى حين. لم يختف هذا النوع من العلم مع بزوغ العهد الحديث، بل يتساكن إلى يومنا هذا مع الاتجاه الجديد في كل مجتمع. لذا اقترح البعض التمييز بين علم محافظ وعلم ثوري. عندما نطرح قضية العلم في البلاد العربية، إننا لا نطرح قضية مستوى المعارف، بل نطرح قضية المؤسسات التي تطبق منهج الاكتشاف بصرف النظر عن المادة المدروسة. لا يزدهر علم اكتشافي بدون معارف، غير أن المعارف وحدها لا تكفي لإيجاده. وهكذا تظهر بوضوح سطحية أولئك الذين يبحثون عن مستقبل العلم في غضون كتب الماضي. إنهم بذلك يكشفون فقط عن كونهم لا يدركون بعد معنى العلم الحديث.

إذا كانت أنواع المعارف تتحدد بمنهجها، وإذا كان منهج العلم الحديث ينبني على الفرضية الرياضية والتجربة والاكتشاف، فكيف نعرف المناهج الأخرى؟

نبدأ بالمعرفة التي تعتمد المنهج التاريخي، أياً كانت مادتها. ندخل فيها دراسة الأحداث السياسية والاجتماعية الماضية، ودراسة أحداث التاريخ الطبيعي - كطبقات الأرض وتطور أنواع الحيوان - وتاريخ الاكتشافات الفنية والعلمية. لا تخص المعرفة

التاريخية الإنسانيات وحسب. كل مادة قابلة لأن تدرس تاريخياً أو علمياً. إننا نقول إن التاريخ علم ونعني أن دراسته تخضع لقواعد نقدية عقلانية، لا إنه علم مثل الكيمياء. والدليل أن كلمة اكتشاف تؤدي في ميدان التاريخ معنى غير ما تؤديه في البيولوجيا. يكشف المؤرخ عما كان موجوداً منذ أمد طويل ويخترع البيولوجي ما لم يكن موجوداً في صورته الحالية في محيطنا الحاضر.

ننتقل الآن إلى المعارف التطبيقية، إلى الصناعات والمهن. هل يعتبر المهندس أو الصيدلي أو الطبيب أو أستاذ العلوم عالماً في المجتمعات المتقدمة؟ بل توجد كلمة خاصة (Professionals) تطلق على هؤلآء وأمثالهم، الذين يستغلون اكتشافات العلم. يطبقونها، ينشرونها، يكيفونها مع الظروف المتغيرة، لكنهم لا يشاركون مباشرة في إيجادها. قد نعرف طبيباً عالماً، لكن هذان دوران يقوم بهما ممثل واحد. إن جماعة المهنيين ضرورية لتقدم العلم لأنها تطرح أسئلة تدفع العلماء إلى البحث في جوانب مهملة من تركيب الوحدات الطبيعية وإلى اكتشاف قوانين مجهولة، لكن هذا تعاون بين جماعتين متميزتين وبين منطقين مختلفين: منطق البحث الأصلي ومنطق العمل التطبيقي.

نعلم أن كل دراسة عقلية منظمة تبدأ بالوصف والتصنيف وأن العلوم التي سميت بحق الطبيعيات بدأت هكذا. نلاحظ اليوم أن المعارف التصنيفية تحتل مرتبة ثانوية وأن المنطق الذي تعتمده (تاكسو نوميا) يعد منطقاً بدائياً. إن مفهوم التجربة هنا وهو المفهوم الأرسطي غير المفهوم الحديث، تنقصه ظاهرة الإبداع. يُنزّل الرجل الذي يعرف كل أنواع نبات منطقة من مناطق الأرض في طبقة، والرجل الذي يحاول إبداع نوع جديد اعتماداً على تركيب المورثات (Gênes) في طبقة أعلى. لهذا يقال إن الاجتماعيات لم تكتمل كعلم لأنها لا تزال في مرحلة الوصف والتصنيف.

نصل أخيراً إلى المجردات، من حساب وهندسة ومنطق. تتميز البحوث النظرية عن الطبيعية بكونها مستقلة عن المحيط الخارجي. قد تكون التجربة اليومية (أو الحدس) الباعث على تأسيسها، لكن بعد قبول الأوليات والتعريفات لم تبق التجربة بمعناها التقليدي تتحكم في تطورها لكونها خاضعة لقواعد عقلية محضة. ويصبح التمييز التقليدي بين المفكرة والمخيلة غير صالح إذ عوالم الرياضيين المعاصرين أبعد عن

التجربة اليومية من تخيلات الشعراء والفنانين. ولهذا الاستقلال النسبي عن المحيط عواقب تستحق أن تسجل، منها إمكانية ظهور عبقرية رياضية في مجتمع متأخر اجتماعياً وثقافياً، الشيء الذي لا يحدث في الفيزياء أو التكنولوجيا[5].

إن لوباتشفسكي الروسي تخيل في أواسط القرن الماضي هندسة غير إقليدسية وحرّر قواعدها وفتح الباب هكذا لرياضيات جديدة. لكن هذه التخيلات لم تجد تطبيقاً إلا في إطار نظرية النسبية التي ظهرت في ألمانيا، وذلك لأن ألمانيا كانت وحدها قادرة على تنظيم تجارب تثبت مطابقتها لبعض ظواهر الطبيعة.

نرى هكذا أن منطق المعارف التاريخية أو الوصفية أو التطبيقية أو النظرية ليس هو منطق العلم النموذجي الذي حددت معالمه بعد ثورة غاليليه. إن مادّة ما قد تدرس بواسطة كل هذه الطرق وتتجمع حولها معارف معقولة ومنظمة، ومع ذلك يعتبر الأخصائيون أنها لا تزال في حاجة إلى أن يؤسس حولها علم بالمعنى الدقيق تتلاقى فيه **فرضية** رياضية، **وتجربة** مخبرية، ونتيجة **إبداعية**.

ليس القصد من كلامنا أن نسفه من يتكلم عن علوم قانونية وتاريخية واقتصادية.. أو أن نقصي من كلية العلوم الدراسات النباتية والحيوانية الوثيقة الصلة بمستقبلنا الاقتصادي. وحتى لو قصدنا إلى ذلك لما أمكن لأننا لا نملك كلمات متعددة نستطيع بها أن نميز بين أنواع المعرفة العقلية. علاوة على هذا، إن الإبستمولوجيين أنفسهم لا يتفقون على تعريف واحد للمنهج العلمي الصحيح ولا يزالون يتعاركون منذ عقود حول موقع المعرفة التاريخية والمعرفة التصنيفية والمعرفة الاستنباطية من العلم الاستقرائي الابداعي[6]. بيد أن هدفنا من هذه المناقشة هدف عملي: نريد أن نعرف ما هو العلم النموذجي، المعياري، لكي نركز عليه الاهتمام في برامج التعليم ونبعث بذلك ذهنية علمية. حول هذه النقطة بالذات لا نستطيع أن نقول إن هناك اختلافاً بين الأخصائيين: كلهم متفقون على أن العلم الحديث أسس في نطاق الفيزياء وأن الفيزياء منذئذ هي التي تحمل مشعل تقدم كل المعارف الأخرى. لذا يحتل منطقها موقفاً استراتيجياً في كل محاولة لتعريف العلم الحديث.

5 - لكن تلك الآراء العبقرية لا تطبق إلا في المجتمعات المتقدمة.

6 - أنظر كارل هامبل: مظاهر التفسير العلمي. شيكاغو، 1965.

كل نقاش حول مستقبل العلم في بلادنا يجب أن يدور حول مستقبل الفيزياء، تلقيناً وبحثاً.

قبل أن أختم هذا القسم أريد أن أشير إلى صفة من صفات نشاط الفيزيائيين، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما أسلفنا. إن الفيزيائي محتاج باستمرار، من جهة، إلى مساعدة الصانع لتركيب الآلات التي تمكنه من تنفيذ تجاربه، ومن جهة ثانية إلى الرياضي الذي يزوده بالفرضيات التي تنبني عليها مباحثه. ثم إذا ما ظهرت للتجربة نتيجة، فرجل الأعمال مستعد لاستغلالها وترويجها. يحتل هكذا نشاط الفيزيائي نقطة تقاطع وتجمّع تلتقي فيها فعاليات متعددة: الاستهلاك والإنتاج، الثقافة والاقتصاد، الذهنيات والماديات، الخيال التجريدي والعمل التجريبي. تحتل الفيزياء موقعاً ستراتيجياً في مسار المعرفة والاقتصاد لأنها متصلة بكل حركات المجتمع، فهي عمل اجتماعي، منوط بالمجتمع، ومتجه باستمرار نحو الإنتاج. لذا لم تبق، كالمعاريف الأخرى، تابعة للتطور التاريخي، تزدهر بازدهار المجتمع وتخبو بانحطاطه، بل أصبحت هي العنصر الأساس في حركة النمو والتقدم، هي أصل الغنى والتفوق والعرفان.

فلا محل للاستغراب إذا اكتشفنا أن القائمين على ثورة الميجي اهتموا بصورة بارزة بتعليم الفيزياء وبإقامة مخابر عصرية مجهزة في كل ثانويات الريف، أو رأينا الاهتمام البالغ في يابان اليوم بصناعة اللعب الآلية، لكي يتعود الأطفال من كل الأعمار على تفكيك وتركيب أنواعاً من الآلات تزداد تعقيداً مع تقدمهم في السن. وفي الصين، لعل الهدف من سياسة الطفرة التي اتبعت من 1958إلى1961 والتي كانت ترمي إلى تشييد مصهر صغير للحديد في كل كومونة، كان إدخال الفيزياء في اهتمامات الصينيين اليومية. لم تنجح التجربة لأسباب عديدة، لكن الفكرة التي كانت وراءها، لم تكن، كما قيل، رومانسية غير عقلانية.

فيما يتعلق بمجتمعنا العربي، ماضياً وحاضراً، نلاحظ استمرار فجوة متعددة الأشكال والمستويات: بين المدينة والريف، بين العلم والعمل أي بين المعرفة المجردة والنشاط اليدوي، بين الاستهلاك والإنتاج. هذه فجوة موروثة وعميقة، تخترق المجتمع من الأعلى إلى الأسفل، فتخلف ذهنية عمومية غير ملائمة لتأسيس ونشر العلم الفيزيائي المبني على الفرضية والتجربة والذي يتطلب نوعاً من الخيال التجريبي. كل سلبيات

التربية والتعليم عندنا، وبالتالي كل عيوب اقتصادياتنا، ترجع في النهاية إليها. قد يكثر عندنا عدد الدكاترة في شتى التخصصات. وقد ينبغ بيننا رياضيون كبار - هذا محتمل إن لم يكن قد حصل بالفعل في بعض الجهات - لكن ما لم تنهج سياسة حازمة تقضي على الهوة المذكورة يبقى من المستبعد أن يتأصل عندنا علم حديث.

قد يقال: هذا وضع متجاوز الآن، بعد الثورة الإلكترونية، حيث أن العلم يزداد تجريداً يوماً بعد يوم. إن الملاحظة في محلها، لكني لست مقتنعاً أن الثورة المذكورة تخدم العرب ومن في مستواهم على المدى البعيد. في الوقت الذي تتكلم فيه الدول الغربية بإسهاب عن البحث الأصلي، عن العلم الخفيف والنقي، عن الثورة في القطاع الثالث (التجارة، المواصلات، الإعلام)، نراها تؤسس بكثرة معاهد التكنولوجيا المتصلة أوثق الاتصال بالهيآت الاقتصادية الحرة. ما أسميه هنا بالنشاط الفيزيائي - الذي يكاد يغطي ما يسميه غيري بالتكنولوجيا - يتركز اليوم في تلك المعاهد. فمجاله، عوضاً من أن يتقلص، يتسع في الغرب. إذا نظرنا فقط إلى ما يدرس في كليات العلوم وجدنا بالفعل إفراطاً في النظريات والتجريدات. لكن هذه نظرة ناقصة، لو بنينا عليها خطة تعليمية لزدنا في عمق الهوة التي ذكرناها سابقاً وعززنا موقفنا كمستهلكين لإبداعات الغير، ولكانت النتيجة المحققة الوحيدة نمو هجرة الأدمغة.

لماذا يهاجر ذوو الكفاءات من طلابنا وأساتذتنا؟ لأنهم يتقنون علوماً متقدمة جداً ومجردة جداً ولا يجدون مؤسسات ومخابر ملائمة لإنمائها وتطورها. فيخافون إن هم مكثوا حيث يوجدون، أن يتجاوزهم العلم بعد حين وأن يصبحوا حملة معرفة تاريخية وليس معرفة علمية! والمخابر، لكي تكون وطنية حقاً، تتطلب صناعة وطنية متقدمة وصناعاً مدربين ومحيطاً ثقافياً متعاطفاً مع العلم والعلماء.

لا نزال اليوم، كما كنا بالأمس، مطالبين باتخاذ التدابير اللازمة لغرس العلم الفيزيائي في مجتمعنا، رغم ما يذاع عن الثورة الإلكترونية، لأن الفيزياء، وهي الجسر بين العلم النظري والنشاط المهني، لا تزال تحتل نقطة قطبية في تحقيق أي تقدم اقتصادي - ثقافي.

7 - العلم والمحيط الاجتماعي:

لنحاول الآن استخلاص بعض العبر من تاريخ الاختراعات الكبرى.

نجد أنها ناتجة عن فعاليات عدة:

أولاها نظرية صرف تتعلق بالمفاهيم التي لم يكن من المستطاع بدونها تصور التجارب التي قادت إلى اكتشاف قوة طبيعية قابلة للاستخدام. لقد نبه المؤرخون أن الاكتشافات العلمية لا تحصل في الحقيقة بالصدفة، وإنما بعد أن يكون الذهن قد تهيأ منذ زمن لاستيعابها. على الأقل هذا هو مفهوم الاكتشاف العلمي الحديث.

الفعالية الثانية تقنية محض تخص المادة التي تم اكتشاف بعض قوانينها: البخار، الكهرباء، القوة النووية. من الواضح أن قواعد الحرارة ما كانت تؤهل الباحثين لاكتشاف الكهرباء، والباحث المتعود على ترتيب تجارب حول الضوء قد يعجز عن تمثل تجربة تمس الذرة. لا تؤلف الاختراعات العلمية وحدة متجانسة، بل تكوّن مجموعات منفصلة بعضها عن بعض كجدور متناثرة في بحر المجهول.

الفعالية الثالثة سياسية نابعة عن إرادة واختيار المسؤولين. يحكي لنا المؤرخون قصة مخترعين عاشوا مجهولين معوزين. لكن الهدف من القصة هو التنبيه على خطأ الدولة والمجتمع، إذ إهمال هؤلآء المخترعين يتسبب إما في تأخر العلم عامة وإما في تخلف الدولة المتهمة بالإهمال عن غيرها من الدول. إذاً الظاهرة الإرادية الجماعية، وبالتالي، السياسية، في توالي الاختراعات الكبرى، لا يمكن أن تنكر.

وهناك فعالية رابعة، هي التي أريد التركيز عليها في سياق حديثي، وهي ذات صبغة اجتماعية. عندما نتتبع الاختراعات العلمية ـ الصناعية في إنجلترا بين 1750 و 1820، وفي فرنسا بين 1880 و 1900، وفي ألمانيا بين 1890 و 1920، وفي أميركا بين 1950 و 1960. نلاحظ فيما نلاحظ أن دائرة المشاركة في عملية الاختراع تتسع، وعدد المشاركين يتنامى، من مرحلة إلى مرحلة. من الواضح أن اختراع «الترانزستور» تطلب تكاثف مجهودات هائلة، بالمقارنة بما تطلبه اختراع الآلة البخارية أو المحرك الانفجاري.

يواكب توالي الاختراعات تضخم المدن وبالتالي سرعة التواصل. يكثر الاهتمام بتقدم العلم ويقصر الزمن الذي يمر بين الاختراع وبين انتشار الخبر عنه. فينشأ استعداد لاستغلاله لدى رجال الأعمال ولاستعماله لدى عامة الناس. يصبح المجتمع في انتظار دائم، مما يدفع الباحثين إلى التسابق والمنافسة. لا يعلن عن اختراع إلا ويعلن

عن آخر يماثله أو يتجاوزه. لذا، أصبحت الاكتشافات المعاصرة وكأنها جماعية. يحكي لنا الصحفيون عن مغامرات التجسس الصناعي، الناشىء عن المبالغة في الاحتراس، لكن في ذات الوقت، يقول لنا الأخصائيون إن عمر الاختراع لا يزيد عن خمس سنوات، إذ يستبعد حالياً ألاّ يتجدد نفس الاختراع أثناء تلك المدة في بلدان مختلفة.

نستخلص من الملاحظات السابقة أن العلم الحديث ينمو في محيط اجتماعي يتميز بالكثافة السكانية وبسرعة نقل المعلومات. وحسب هذه المواصفات فهو إذن محيط مديني بالأساس. منذ ثورة غاليليه والعلم التجريبي يشجع، يموّل، ينشر، يطبق، من جانب مجتمع مديني علماني مهتم أولاً وأخيراً برفع الإنتاج. ويجد المؤرخون صعوبة كبرى في التمييز بين الثورة العلمية والثورة الاقتصادية والاجتماعية الحديثة. وبالطبع تطرح هنا مشكلات عويصة: هل المحيط المديني لازم لإيجاد التقدم العلمي في أي زمن ومكان، أم هل التزامن بين الأمرين خاص بالتاريخ الأوروبي، بحيث يكون للعلم أن ينبت وينمو الآن في محيط مخالف؟ لا بد أن أوضح أنني أتكلم عن الظاهرة المدينية فقط، مفصولة عن الظاهرة الرأسمالية وعن الظاهرة البرجوازية، مع أنها كلها متداخلة في التاريخ الأوروبي. لكن حتى بعد إزالة الغموض واللبس، وفصل التمركز في المدن العظمى عن أي نظام إنتاجي محدد.وعن أية سلطة سياسية طبقية معينة، يبقى السؤال المطروح موضوع جدال ونقاش.

أبادر لأقول إنني أعتقد، انطلاقاً من تكويني كمؤرخ وفي إطار المعلومات الحالية، أن التقدم العلمي، في كل المجتمعات وتحت كل الأنظمة، يتطلب حدّاً أدنى من التمدين. وإلاّ عاد باهظ الكلفة أو اعتمد اعتماداً كلياً على الإعانة الأجنبية. لا بد، في نظري، للسلطة السياسية، مهما كانت، أن تنهج سياسة تخلق جواً مدينياً ملائماً لنمو العلم.

ولكي تزيد الفكرة وضوحاً في ذهننا لنتصور حالة العلم تحت ظل الاستبداد.

يشير ما لدينا من معلومات حول التاريخ البعيد والقريب إلى أن الاستبداد لا يعادي العلم مبدئياً. يعني العلم في مفهومه القديم امتلاك النواميس، وفي مفهومه الحديث استغلال قوانين الطبيعة، والاستبداد محتاج في كلا الحالتين إلى نشاط من هذا النوع: محتاج إلى التنجيم، إلى الطب، إلى الهندسة، إلى الحساب.. إلخ. لكن تحت نظام

الاستبداد كل نشاط منوط بشخص المستبد، فنجد طبيب السلطان، ومنجمه، ومهندسه... إذا غضب سلطان على طبيبه فليس لهذا إلا البحث، إن استطاع، عن سلطان آخر يخدمه ويحتمي به. من جانب آخر العلم، تحت ظل الاستبداد، معرفة فردية، تتوارى مع صاحبها أو يرثها ابن أو أخ أو تلميذ حميم، فتنشأ عائلات المنجمين والأطباء والمهندسين. ما يميز النشاط العلمي آنذاك، هو كونه فردياً أو عائلياً. يتناظر ويتنافس علماء تلك الفترة، لكن قلما يتعاونون. كل واحد يضن بما لديه عن غيره، ولا يذيعه إلا في ظروف خاصة. وليست هذه نقائص خلقية فردية، بل هي مميزات اجتماعية. يعرف العلماء المسلمون أن العلم (مهما كانت مادته) أمانة وأن نشره واجب، غير أن المحيط الاجتماعي لا يساعد على ذلك لأن وسائل النشر والتواصل ضعيفة.

وما القول في التجربة والتطبيق، إذ بهما يتأصل العلم كعلم؟ هذه ظاهرة أيضاً مرتبطة بشخص السلطان تحت ظل الاستبداد. يتحول في الغالب الاختراع إلى لعبة داخل القصر السلطاني، أو إلى حيلة على ميدان القتال، ولا يطبق إلا نادراً لمصلحة مدنية اجتماعية لأن المجتمع غير المدني غير مهيأ لذلك. وبما أن التطبيق منوط بالسلطة فإن تقدم العلم يخضع لقوانين التطور السياسي، فيتعرض لهزاته العنيفة. صحيح أن البحث التاريخي الدقيق لا يكشف عن علاقة مباشرة بين الانحطاط السياسي وخمود النشاط العلمي، بيد أن انعدام محيط مدني، مستقل نسبياً عن المحيط السلطاني، يزيد لا شك في تأثر العلم بهزات السياسة.

يمكن لنا إذاً أن نؤكد، بدون أن ندخل في تفاصيل تاريخ العلوم، أن العلم القديم علم أفراد في حين أن العلم الحديث علم جماعات ومؤسسات. كل شيء يتغير تبعاً لهذا الاختلاف. العلم القديم يحمله فرد ويرثه فرد، يخدم فرداً ويشجعه ويموّله فرد. لذا، مسيرته معرّضة للتعثر والانقطاع وربما للاندثار والنسيان. أما العلم الحديث فيدعمه محيط مدني عريض، تخدمه جماعة، تموله وتطبقه جماعة كما ترثه وتنشره جماعة. وبقدر ما يتسع انتشاره بقدر ما ترتفع حظوظ استمراره ونموه.

يجوز القول إن الحالة التي وصفناها متجاوَزة الآن، إذ لم نعد نتصور محيطاً اجتماعياً مستقلاً نسبياً عن السلطة السياسية كما كان الأمر تحت النظام الليبرالي في القرن التاسع عشر. لقد استعادت الدولة، في كل الأنظمة المتواجدة الآن، قوتها ونفوذها على

كل الأصعدة. فالدولة اليوم هي التي تموّل البحث وتخطط له. بيد أن الدولة العصرية تفعل ذلك بواسطة مؤسسات وفي نطاق مديني تكوّن عبر الحقب. وإذا لم يكن موجوداً على الصورة المطلوبة، كما هو الحال في البلاد العربية، فلا مناص من تكوينه في نطاق سياسة الدولة ذاتها.

تلخيصاً لما سبق، نقول إن انتشار العلم التطبيقي في المجتمع العربي، يستلزم أن يصبح نشاطاً جماعياً، يهتم له ويشارك فيه ويستعد لقبول مبتدعاته، أكبر قدر ممكن من السكان. ويعني هذا القول سياسة ثقافية تهدف إلى جعل العلم الحديث الهدف الأول للنشاط القومي. وهي سياسة تكبر حظوظ نجاحها إذا هدفت في نفس الوقت إلى خلق جو ثقافي مديني، جو يتواصل فيه الناس بسهولة وتتجه فيه اهتماماتهم نحو الإنتاج وتطويع الطبيعة.

هذا في نظري هو المعنى العميق لأية ثورة ثقافية.

لا أدعي أن وجود محيط مديني ملائم يخلق بالضرورة علماً اكتشافياً، لكني لا أتصور علماً بدونه. فهو شرط لزوم وليس شرط كفاية.

8 ـ الاعلاميات في المجتمع الحالي:

نستعرض مراحل نمو العلم الحديث فنرى أن التقدم لا يحصل بصورة متكافئة في جميع الميادين. بعد ثورة غاليليه الناشئة عن دراسة قوانين الحركة، تلاحقت الثورات دون أن تتولد الواحدة عن الأخرى بكيفية مباشرة. لا شيء يحتم أن تقود دراسة الحركة إلى اكتشاف قوانين انتشار الضوء أو الكهرباء، وبأحرى إلى قوانين كيمياء لافوازييه.

إستخلص الدارسون من الملاحظة السابقة فكرة ترد باستمرار في البحوث حول تاريخ ومنطق العلم: فكرة القطيعة الإبستمولوجية التي تعني فيما تعني أن العلم الذي حررت قواعده منذ مدة يواجه صعوبات متزايدة في طريق اكتشاف وتفسير متواترات الطبيعة. فيضطر الباحثون إلى ترك الباب المطروق والاتجاه نحو باب آخر، متناسين موقتاً القواعد التي ألفوها والمنطق الذي تمرنوا عليه وظنوا أنه عام بلا استثناء. إتجهت الجهود أولاً نحو الفيزياء الآلية ثم نحو الكيمياء ثم نحو الفيزياء النظرية ثم إلى الرياضيات

ثم إلى الإعلاميات... الحقيقة أن كل مجال جديد يفتح آفاقاً للعلوم «القديمة»، يساعد على تدقيق وتحقيق ملاحظاتها وقوانينها، إلا أن كل فترة من تاريخ العلم يميزها قطاع قيادي.

نعيش الآن فترة الكترونية - إعلامية. إن الاكتشافات المهمة حالياً تطبق في مجال الاتصال والإعلام والتسيير. والقطاع الاقتصادي الذي يتأثر بعمق وسرعة منذ عشرين سنة هو قطاع الخدمات، بعكس قطاعات الآليات والطاقة والكيماويات والمستهلكات، التي كانت فيما سبق محور الاكتشافات ومجال التطبيقات الفورية، والتي تمرّ بفترة ركود نسبي، مما يتسبب في أزمات مزمنة تتضرر منها البلاد المصنعة قديماً مثل إنجلترا وفرنسا.

الإلكترونيات مؤسسة على الرياضيات الحديثة، الرياضيات التي عممت قواعد الحساب والهندسة كما حررها الإغريق ومن سبقهم. لذا، واكب انتشار الإلكترونيات إصلاح تعليم الرياضيات في البرامج المدرسية. ومن سوء حظنا أن هذا الاصلاح حصل في الغرب في الوقت الذي قررت فيه بعض البلاد العربية، وعلى رأسها مصر، أنها لم تعد محتاجة إلى الاطلاع على منجزات الغير، فأقفلت الأبواب على الكتب والمجلات وأهملت اللغات الأجنبية. ولا شك أن هذا القرار البائس، الذي رأيت آثاره في القاهرة سنة 1960، كان أحد أسباب إخفاق الجيش وتعثر مسيرة التصنيع في مصر.

هل يجب أن نستخلص من مكانة الإلكترونيات والرياضيات الحديثة في عالم اليوم أن واجب العرب هو أن يتهافتوا عليها لأنها فرصة ذهبية لتطويع التكنولوجيا المتقدمة، كما يقول الصحفيون والخبراء الدوليون؟ الثورة العلمية عندهم هي بالضبط استجلاب عدد ضخم من الحاسبات الكبيرة والصغيرة. حقاً، إن ما يتسم به الاتجاه العلمي المعاصر من تجريد مطلق يوافق الميول التي اكتسبها الذهن العربي من تجاربه التاريخية الطويلة، لكن المشكلة التي نواجهها لا تتعلق بمعرفة فوائد الإلكترونيات ومكانتها في الاقتصاد المعاصر، ولا بقدرة العرب على استيعابها والاستفادة منها. تتعلق المشكلة بضرورة إنشاء مؤسسة علمية تستطيع أن تغذي نفسها بنفسها وأن تربط بصفة نهائية العلم التجريبي بالتطور الاقتصادي والاجتماعي. ومن هذا المنظور نجد أن الإلكترونيات تعقد المشكلة ولا تسهلها في شيء.

قلنا إن الثورة الإلكترونية تمس التسيير والإعلام والترفيه ولا تغير مباشرة القاعدة الإنتاجية. من الواضح أن تطوير التنظيم والتسيير لا يمثل ربحاً اقتصادياً إلا إذا طبق على قاعدة إنتاجية ضخمة، على مؤسسات كبرى مثل الجيش والإدارة والمصانع والمتاجر العملاقة. أما إذا كانت هذه المؤسسات منعدمة فاللجوء إلى الإلكترونيات يصبح إما تبذيراً وإما لعبة صبيانية. من الواضح كذلك أن الآلات الحاسبات تخزن وتنشر كل أنواع المعلومات، المهمة والتافهة، العلمية والخرافية. قد تعين على بسط الذهنية العصرية وقد تساعد على المحافظة على الأفكار التقليدية العتيقة. ما نشاهده يومياً على شاشة التلفاز العربي لا يبعث على الارتياح. وأخيراً نلفت النظر إلى أن الإلكترونيات ذاتها لا تتقدم إلا بتقدم القطاع الإنتاجي، لأن هذا الأخير هو الذي يواجه مشكلات ملموسة يومياً ويطرحها على الخبير الإلكتروني الذي يحاول أن يجد لها حلاً في نطاق ما يعرف وفي نطاق ما يكتشف. فالتجريد هنا مبني أيضاً على قاعدة من المعطيات الملموسة المستنتجة من النشاط الاقتصادي اليومي. ولهذا السبب بالذات كان الإصلاح الذي تكلمنا عنه آنفاً مزدوجاً: أدخل من جهة الرياضيات الحديثة في الصفوف المدرسية الأولى وفي نفس الوقت ربط التعليم بالإنتاج.

إن الرأي القائل إن الثورة الإلكترونية تمكن الدول النامية من تجاوز مرحلة الصناعة الثقيلة، وبالتالي ما واكبها من بحوث فيزيائية تقليدية، رأي خاطىء يؤدي في الحقيقة إلى أن تستهلك تلك الدول بكثرة، وبدون فائدة، الآلات الالكترونية التي ينتجها الغرب. بل استغلال تلك الآلات أساساً للترفيه وقتل الوقت داخل البيت، يزيد عقبة جديدة على العقبات الموروثة في وجه أية سياسة تهدف إلى نشر الذهنية العلمية الإنتاجية وإنشاء مؤسسة علمية وطنية.

إن الآلات الإلكترونية وسائل للترشيد والترشيد عملية تتوقف على وجود شيء يُرشّد. على الدولة إذن أن تخلق أولاً مؤسسات علمية تجارية صناعية ضخمة قبل أن تفكر في ترشيد القائمين عليها باستغلال الآلات المذكورة، أو على الأقل يجب أن تكون العمليتان، التصنيعية والترشيدية متوافقتين. كذلك، يستفيد المجتمع من تدريس الرياضيات الحديثة إذا استخدمها فيا بعد لحلّ مشكلات يطرحها النشاط الاقتصادي، وإلا كانت وسيلة من وسائل قتل الوقت. لا يكفي أن تصلح الدولة التعليم بإيحاء من

المنظمات الدولية إذا لم يكن الإصلاح داخلاً في نطاق سياسة ثقافية شاملة.

الثورة الإلكترونية ـ الإعلامية ثورة حقيقية. لها فوائد نلمسها كل يوم، في المطارات والبنوك والمكتبات وغيرها. لكن بقدر ما تزيد المجتمع المتعلم المصنع علماً ومعرفة ونشاطاً، بقدر ما تغمس المجتمع، الذي تعوزه مؤسسات علمية عريقة، في الذهنية الخرافية الاستهلاكية. ولا يُتلافى الخطر إلا باتباع سياسة ثقافية قومية، واعية ومتكاملة.

9 ـ معوقات التقدم العلمي في الوطن العربي:

لم يكن هدفي الوصول إلى قواعد تضمن في كل الأحوال والظروف تأسيس علم تجريبي، إذ الموضوع، كما قلت آنفاً، صعب ومتشعب. إنما حاولت، اعتماداً على فحص تجارب المجتمعات المتقدمة، أن أحدد بقدر الإمكان بعض الظواهر الاجتماعية الملازمة لكل تطور حديث.

- هل اخترت المنهج الصحيح؟
- ما فائدة المحاولة؟
- ما هي الظواهر الاجتماعية الملازمة لحركة التحديث؟

فيما يتعلق بالمنهج المتبع، قد يقال إنني اعتمدت أساساً على التجربة الغربية التي لم تعد مثالاً يقتدى لأن معالم العلم تتغير في كل عقد بحيث عادت كل خلاصة ناتجة عن دراسة حالة من الحالات التاريخية عقيمة بالضرورة. قد يقال إني رفضت استخلاص العبرة من التجربة العربية السابقة لأستخلص عبراً من التجربة الغربية اللاحقة، أوليس هذا تناقضاً؟ أعتقد أن الوضعين مختلفان، وأن بين العلم القديم والعلم الحديث قطيعة منهجية لا توجد بين هذا الأخير والعلم المعاصر لنا. لكنني لا أنكر بحال فائدة هذا النقد إذ يلفت أنظارنا إلى أخطار التفكير بالمثل. يجب اللجوء إلى القياس والمماثلة في حدود ما تسمح به الظروف ومع اعتبار ما يكنّه التاريخ باستمرار من ابتكار ومفاجأة. غير أنه لا يجب التمادي في هذا المنطق، إذ لو ذهبنا إلى غايته لانتهى بنا إلى نوع من العدمية المنهجية تجعلنا نحجم عن أي عمل وتخطيط. إني لم اعتمد على تجربة واحدة، بل قارنت بين تجارب مجتمعات متغايرة ثقافياً واجتماعياً وسياسياً

واستخلصت ما يجمع بينها من سمات. فلا أتصور منهجاً غير هذا.

أما فائدة المحاولة فهي كالتالي: إذا وجدنا بالفعل سمات اجتماعية في كل مجتمع عرف تطوراً علمياً، ألا يجوز لنا، في حدود، أن نستعملها كمؤشرات لمعرفة حظوظ تأسيس علم حديث في أي مجتمع آخر؟ نريد أن نعرف هل المجتمع العربي مستعد اليوم لتشييد مؤسسات تستوعب، تنشر وتحمي، العلم الحديث وتعمل على الاستفادة منه. كيف الوصول منهجياً وموضوعياً إلى ما نريد في غياب ما ذكرنا؟ المؤشرات لازمة لفحص المجتمع ولتخطيط سياسة علمية.

ما هي تلك الظواهر الاجتماعية الملازمة لكل تطور علمي أصيل. قد ذكرنا بعضها في عرض تحليلاتنا السابقة، وهي كثيرة، متولدة بعضها عن بعض، بحيث يصعب الفصل بين أصولها وفروعها، بين ما هو سبب فيها وما هو نتيجة. ما يهمنا هنا هو أن نركز الاهتمام على بعضها متسائلين هل هي متوافرة الآن في مجتمعنا أم لا؟

أ ـ تتعلق السمة الأولى بنوعية المثقف. واضح أن مجتمعاً يعرف العلم التجريبي الحديث يعرف في نفس الوقت مثقفاً يتميز عن غيره بالاحتكام في كل ما يقول إلى التجربة كما يفهمها علماء الطبيعة. من الصعب جداً الإجابة على السؤال التالي: هل العلم الحديث هو الذي يخلق الذهنية الجديدة أم العكس؟ على كل حال يبقى تلازم بين الظاهرتين: بقدر ما ينتشر منطق العلم الحديث بقدر ما تغزو التجريبية الفكر العمومي، وذلك في الماضي وفي الحاضر. وليست مسألة نوعية المثقف مسألة ثانوية إذ تطرح حتى بالنسبة لدول متقدمة صناعياً وعلمياً مثل إنجلترا[7]. أحرى بنا أن نطرحها بالنسبة لمجتمعنا. يعبر المثقف عن الفكر الجماعي، يتأثر به ويؤثر فيه، والمشكلات التي يناقشها هي التي تشغل بال أغلبية الناس. إذا كانت لفظية، عقيمة، اجترارية، فإنها تربط لا محالة المجتمع بماضيه دون أن تفتح له أي باب على المستقبل، والنتيجة لا تختلف إذا كانت منسوخة عن أقوال مثقفين أجانب، متوغلة في التجريد والعمومية.

بما أن العلم الحديث هو في الأساس النظر في قوانين الطبيعة، يبدو من البديهي أن لا يتوغل في مجتمع لا يقيم وزناً للملموسات بينا يوظف كل طاقاته الذهنية لحلّ

7 ـ أنظر تشارلز سنوْ: ثقافتان. كامبريدج، 1959

مشكلات موروثة بعيدة عن اهتمامات الناس اليومية. قبل أن نتساءل: ما حظ العلم الحديث عندنا يجدر بنا أن نتساءل: ما حظ الواقعية (أي الارتباط بالواقع الملموس) عند قادة الفكر عندنا؟ ما قدر اطلاعهم على، وتأثرهم، بعالم الإنتاج (عالم اتصال الإنسان بالطبيعة)[8]. في مجتمع تغلب عليه اللفظيات والمجردات تصبح العلوم الملقنة في المدارس ذاتها مادةً للعب والزخرفة.

ب - سمة أخرى تمس الحياة العمومية. لقد أوضحنا فيما سبق كيف أن المدينة الكبرى تشكل مجالاً لانتشار الذهنية العلمية. أي مدينة وأي ذهنية؟

لنا بالطبع مدن مكتظة بالسكان. هل هي فعلاً تجمعات مدينية؟ المدينة التي تساعد على انتشار العلم مؤسسة (حرّة)، لها كيان جماعي، روح جماعي، يضمن لها استقلالاً نسبياً إزاء السلطة السياسية المركزية. هي مدينة منتجة، أي تسعى في مقدمة ما تسعى إليه إلى تحسين أحوال السكان الاقتصادية والاجتماعية، تجمّع سكاني يسمو عن أن يكون فقط مركز سلطة سياسية أو نفوذ ديني. إذا تحققت فيها هذه الصفات فإنها تتقبل الاختراعات، بل تدفع الأفراد دفعاً إلى الانغماس في مغامرات التجارب العلمية. هل المدينة العربية الحالية من هذا النوع؟ على الباحث الاجتماعي أن يجيب بموضوعية وتجرد.

نذكّر القارىء بملاحظة واحدة: إن الإعلاميات تحطم اليوم الصفات المدينية. إن التلفاز يفكك الفكر الجماعي المديني ويدفع الناس إلى الانكماش على حياتهم العائلية، يشجع الذهنية الترفيهية على حساب الذهنية الإنتاجية. هذه نتائج سلبية تعم الدول المتقدمة والمتخلفة. غير أن بين الأولى والثانية فرقاً هائلاً: الدول المتقدمة تملك مؤسسات علمية عتيدة لا يستطيع التطور الحالي أن يقضي عليها وإن هو عطّل بعض فعالياتها، في حين أن الدول المتخلفة تفتقد المؤسسات العلمية، تحاول أن تتمرن عليها فتواجه صعوبات تتكاثر بسبب الاختراعات العلمية ذاتها، كأن الغرب وجد وسيلة لا تمنعه هو من التقدم وتمنع غيره من اللحاق به. إذا لم ننتبه لهذه الأخطار رجعنا القهقرى

8 - حتى الفن عندنا لفظي تجريدي، غير متصل بالطبيعة وبالواقع. نظن أنه في غاية التقدم وهو مرتبط بمنطق تراثنا القديم.

وعشنا من جديد تجربة العلم الترفيهي، علم السلاطين. تعتمد الدولة على خبراء أجانب لتوظيف العلم في مجال التسلية فقط. ستزيد مدننا ضخامة واتساعاً، دون أن تنتشر فيها ذهنية مدينية. تكثر فيها اللعب العلمية بينا تبقى الذهنية العمومية استهلاكية خرافية توكُّلية.

جـ - نجد سمة ثالثة في مفهوم الانتاج الذي يكتسي أهمية كبرى في جميع ميادين الحياة العصرية. الملاحظ في مجتمعنا، قديماً وحديثاً، هو أن ما يقود تفكيرنا عامة هو مفهوم الاستهلاك: الذهنية التجارية هي المتغلبة على اقتصادياتنا والذهنية الترفيهية هي المتحكمة في اجتماعياتنا. هذا لا يعني أن مجتمعنا لا يخضع للقانون العام ويعيش على غير إنتاج، بل إن تفكيرنا لا يعي (واقعياً، لا نظرياً فقط،) هذه الحقيقة التي هي أساس علم الاقتصاد الحديث.

لا أحد ينكر أن ما نسميه قطاع الإنتاج هو في الواقع استهلاكي - بصرف النظر عن المواد الخام المصدرة في غالبها إلى الخارج - وأن خبرتنا لا تعدو في مجملها أن تكون خبرة استعمال ما يصنعه الغير من آلات ومصنوعات. وهكذا العلم ذاته حوّل عندنا إلى علم خدمات. إن عدد الأطباء والصيادلة والمهندسين يتكاثر بين أظهرنا ولا نلمس انتشاراً للذهنية العلمية. السبب هو أن هؤلاء تعلموا كيف يستفيدوا من إبداعات الغير، وفي غياب مؤسسات تشجعهم على الابتكار، فإنهم يتحولون بسرعة إلى دعاة للعقلية الاستهلاكية. فيتغلب الفكر القديم على العلم الحديث. لا عجب إذا وجدنا بينهم عدداً لا بأس به من أنصار التصوف.

لهذه الوضعية أثر مباشر على مستوى التعليم العام: المثقف بعيد عن عالم الإنتاج، مفهوم الإنتاج ذاته غريب عن فكرنا العمومي، فيبقى التعليم مستقلاً عن المنطق الابتكاري. يمتص التعليم قسماً كبيراً من مصاريف الدولة ولا يساهم في تنمية مداخيلها. والإصلاحات التي تدخل عليه من حين إلى آخر تفرضها محاكاة عمياء أو اعتبارات سياسية، فهي بالتالي غير مضمونة النتائج.

نقف عند هذا الحد ونستخلص أن الحالة الثقافية التي يعيش عليها المجتمع العربي حالياً لا تنبىء بقرب انفجار ثورة علمية، إذ النمط الثقافي المنتشر لا يلائم منطق العلم الحديث. ونعني بالثقافة هنا طبعاً السلوك الموروث. فنحن أبعد ما نكون من البحث

عن أسباب التخلف العلمي في الاعتقاد أو اللغة أو النظام السياسي أو الانتماء الديبلوماسي، إننا نضعها بالدرجة الأولى في ميدان السلوكيات، وهو ميدان تحليله صعب وتغييره أصعب.

10 ـ الثورة الثقافية والثورة العلمية:

نواجه هنا حلقة شبه مفرغة: لكي يستوطن العلم الحديث مجتمعاً ما لا بد من ذهنية مواتية، وتلك الذهنية لا تنتشر إلا بوجود قاعدة علمية قوية. من الذهنية أو المؤسسة: أيها السبب وأيها النتيجة؟ أيها السابق وأيها اللاحق؟ ما أكثر الدارسين العرب الذين يستهويهم هذا النوع من النقاش العقيم، يتعرضون لكل دراسة تؤكد على دور الذهنية فيرمونها بالمثالية والوعظية، مقررين أن لا أمل في تغيير الذهنيات قبل الإطاحة بكل الهياكل الاقتصادية والسياسية[9]. ضمن هذا المنظور يعود أي نقص في مجتمعنا طبيعياً ومنتظراً ما دامت الهياكل على حالها الموروث، وتتساكن في أذهان الكثيرين، الثوروية والتوكّلية. من السهل الردّ أن الثورة لا تقع في فراغ، إذ يقوم بها أناس تربوا في صميم المجتمع التقليدي. إذا كانوا ذوي عقلية متخلِّفة فلا بد أن تحافظ ثورتهم، حتى بعد تحقيقها، على هياكل اجتماعية متخلفة في عمقها، رغم زخارف الدعاوة.

الشاهد على أن المفارقة المذكورة لفظية أكثر مما هي حقيقية كون مجتمعات عديدة دخلت بالفعل عهد العلم التجريبي، فلا شك أن تغييراً ما حصل فيها، على مستوى ما، قبل أن تنتقل من وضع إلى وضع. نترك للمنظرين مسؤولية البت في مسألة: هل الثورة الاقتصادية سابقة على الانفتاح العلمي أم الثورة الفكرية الثقافية؟ واضح أنه يكفي كل باحث أن يرجع إلى حقبة سابقة للحقبة التي يعتمد عليها خصمه ليجد معطيات تؤكد نظريته. هذا ما نلاحظه بالفعل عندما نتصفح المؤلفات السجالية حول النهضة الأوروبية أو الثورة الصناعية الإنجليزية أو ثورة الميجي اليابانية.

9 ـ المشكل هو أن هذا التغيير، وإن كان ضرورياً، فهو غير كافٍ لتغيير الذهنيات. هذه حقيقة أثبتتها ثورات القرن العشرين بكيفية قطعية.

ما دامت القضية بالنسبة لنا ذات صبغة عملية، فإننا نكتفي بملاحظة واحدة: إن كل المجتمعات التي استطاعت أن تستوعب بالفعل العلم التجريبي وأن تشيد مؤسسات لحمايته ونشره وإنمائه، أظهرت في وقت مناسب إرادة قومية تهدف صراحة إلى جعل العلم[10] الهدف الأسمى وقبلت مسبقاً ما يستتبع هذا الاختيار من تغييرات في الهياكل والسلوك والذهنية.. تختلف الأوضاع الدينية واللغوية والاجتماعية والاقتصادية في أوروبا الغربية وروسيا واليابان وتركيا وغيرها من البلدان التي تشارك في المسيرة العلمية، لكن ما يجمعها هو أنها اتخذت في حقبة من حقب تاريخها قراراً لا رجعة فيه بالنسبة للعلم وجعلت منه القيمة المجتمعية الأولى. هل اتخذ قادة الوطن العربي نفس القرار؟ هذا هو السؤال الذي يبهت أمامه كل سؤال آخر.

قضية زرع العلم الحديث في المجتمع العربي أصعب مما يتصور الذين يظنون أن المدرسة هي الحل وأن نشر المعارف ينتهي لا محالة بتغيير سلوك الأفراد والجماعات.

ليس المهم المدرسة بل الثقافة العامة التي تنتشر من خلالها. إذا كانت عتيقة فإنها، عوض أن تهيىء الجو لاستيعاب العلم، تعقمه وتفرغه من كل قوة تغييرية. والثقافة العامة يرثها وينقلها المثقف، إذا كان تقليدي النزعة تاه وجرّ معه مجتمعه في متاهات النزاعات اللفظية العقيمة، قديمها وحديثها. قد يستعمل كلمات حديثة، لكنه يضمّنها أفكاراً تقليدية، بوعي أو بغير وعي.

أما عندما يكون مفهوم الإنتاج هو المسيطر على فكر المثقف ـ حتى في ممارسته لأعمال أدبية فنية ـ عندما ينشر المثقف أدلوجة إنتاجية تجد محيطاً مدينياً متجاوباً معها، فالصعوبات التي تواجه عملية توطين العلم، صعوبات إنسانية ذاتية عامة، لا فرق فيها بين شعب وآخر. إن المسيرة العلمية قد تتعثر حتى مع إيجاد ظروف ملائمة، لكن أسباب التعثر لا تتعلق عندئذ بحاجز موروث. فإزالة هذا الإرث التاريخي الحاجز، المتمثل في سلوك، هو مضمون كل ثورة حقيقية. والثورات الحديثة، منذ القرن السادس عشر، دينية، سياسية، اقتصادية في الظاهر فقط، أما في العمق، فإنها تعني

10 ـ العلم بالمعنى الحديث، كما أوضحنا ذلك مراراً. كل مجتمع يدعي أنه يحب « العلم » « والعلماء ». أي علم؟ هذا هو السؤال الأساس.

دائماً الانتقال من ذهنية استهلاكية إلى ذهنية إنتاجية[11] وبالتالي من الاتكال إلى النشاط، من الأسطورة إلى العلم، من العبودية إلى الحرية.

هذه ثورة لا يقوم بها إلا من حمل أدلوجة قومية عصرية. وهي ثورة، للأسف، أمامنا وليست وراءنا، إذ لا نتصور ثورة علمية منفصلة عن ثورة ثقافية شاملة، عن انتقال ذهني من كون إلى كون...

11 - هذا التغيير هو حاصل إبدال الكاثوليكية بالبروتستانية، والإقطاع بالطبقة الوسطى، والبرجوازية التجارية بالبرجوازية الصناعية، وعلى المستوى الفلسفي إبدال العقلانية الديكارتية بالتجريبية الإنجليزية.. إلخ.

III

مجال الثقافة

الفصل السادس

أوروبا وغيرها

ذات يوم خرجت أوروبا البشرية من أوروبا الجغرافية واستولت تدريجياً على سائر البسيطة. ليس في هذا الأمر ما يدعو إلى الدهشة إذ سبقت شعوب أوروبا في هذا الميدان شعوب كثيرة في القارات الأخرى.

السؤال المطروح هو: فيم تختلف السيطرة الأوروبية، أثناء القرنين الأخيرين، عن السيطرات المتلاحقة التي عرفها التاريخ؟ سؤال لا نستطيع أن نجيب عنه الآن إجابة دقيقة. كل ما في وسعنا هو أن ندرس جميع أشكال العلاقات التي ربطت أوروبا بغيرها من الشعوب، أن نقارن بينها لنصل إلى إشكالية عامة.

بدأت أوروبا بفرض سلاحها وإلّهها وقانونها وتجارتها ولغاتها على غيرها. كانت هذه مرحلة من مراحل سيطرتها وصورة أولى من صورها. زامنت شعوراً عميقاً بالضعف والانحسار إذ أقام العثمانيون طويلاً على أبواب فيينا. وهي مرحلة يعرف التاريخ مثيلاً لها في حقب متعددة في قارات متباعدة. كان المبشرون آنذاك - في آسيا لا في أرض الإسلام - يعرضون عقيدتهم بكيفية مقنّعة - في زي صيني بخاصة - اعترافاً منهم بقوة الغير، ذلك الغير الذي رآه الأوروبي لأول مرة رؤية مباشرة دون أن يستعيب حضارته كلية. نجد عبارات عن هذا الاعتراف في الآداب الأوروبية: في نسبية مونتاني، في تسامح فولتير، في تاريخانية هيردر.

ثم تحولت صورة السيطرة الأوروبية مع اكتمال الثورة الصناعية في أواسط القرن الماضي. حدّت الأرض باكتشاف جميع أطرافها وتقاسمتها الدول الأوروبية. حينئذ تكلمت أوروبا عن آسيا النائمة والشرق المنحط وتركيا المريضة. وتلونت علاقات أوروبا بغيرها بلون خاص يمتزج فيه العنف والإقناع والتهديد. وتتلمذت الشعوب تباعاً لأوروبا: فكان عهد الإصلاح، عهد الأوربة، عهد تركيا الفتاة والصين الجديدة. ثم بعد حين ظهرت بوادر الردة. دأبت أوروبا تقول لغيرها: إفعل مثلي. وغيرها يردّ: ومن أنت؟ وبدأ بين الاثنين حوار لم ينقطع بعد: تتغير أوروبا بتغير

غيرها، وبرغمها تساؤل غيرها على وضع نفسها موضع التساؤل. جاءت الحرب العالمية الأولى فوسعت نطاق هذا الجدل وجاءت الثانية فجعلته في مقدمة الأحداث.

هذه علاقات متنوعة يمكن أن تدرس على عدة مستويات:

- مستوى الاستعجاب والاستغراب، كدراسة آثار الشرق في الآداب الفرنسية والإنجليزية.
- مستوى التطور السياسي كتأريخ الحركات الدستورية في الصين والهند وتركيا..
- مستوى الاقتصاد كتحليل ما يسمى اليوم بقضايا التخلف.
- مستوى الانفعالات الفكرية والنفسانية وهو المفضل الآن لدى الباحثين، بسبب أن المعني بالأمر ـ أي الإنسان غير الأوروبي ـ أصبح يشارك مباشرة في النقاش فلم يبق من الممكن وصفه من الخارج.

لا تخفى أهمية هذا الاتجاه الجديد في دراسة علاقات أوروبا بغيرها إذ لا نستطيع بدونه فهم تاريخ الخمسين سنة الأخيرة. لا يتعلق الأمر بماضي أوروبا بل بعلاقات الشعوب والأمم وتطورها المرتقب.

1 ـ المشكل:

تنهزم دولة «تقليدية» أمام دولة أوروبية فتضطر إلى اتخاذ عدة قرارات:

- ترغم أولاً على الانفتاح للتجار الأوروبيين.
- وترغم ثانياً، لطأنة أولئك التجار، على سن قوانين «موضوعية» حسب تعبيرهم، أي غير مرتبطة بحيثية المتقاضين، في الواقع شبيهة بالقوانين التي تعودوا عليها في بلادهم.
- وتضطر ثالثاً لإدخال إصلاحات على الجيش والشرطة لكي يستتب الأمن في البلاد.

تعتبر هذه الاصلاحات الشرط الأدنى «لتحضير» أي مجموعة إنسانية غير أوروبية. بعد عهد الجنود والتجار والديبلوماسيين، يأتي عهد المستشارين: العسكريين والقانونيين والماليين.. وكلهم بالطبع أوروبيون. لنراجع تاريخ الصين أو اليابان أو تركيا أو مصر أو تونس أو المغرب في القرن الماضي لنرى بوضوح تتابع هذه الأحداث.

أثناء المرحلة الأولية تواجه الحكومة المحلية ضغوط أوروبا بمعزل عن الشعب، فتلجأ إلى المماطلة والتسويف. ثم تشعر بضرورة مهادنة الرأي العام الداخلي وترى ضرورة تبرير إصلاحات لا يمكن إنكار كونها مفروضة عليها. فتقدم في بعض الظروف على استشارة عامة تعرض فيها عناصر المشكل وتعلن مسبقاً عن الحلّ الذي ترتضيه كما حصل ذلك في اليابان سنة 1853 وفي المغرب سنة 1886. تستدلّ الحكومة بحجج براغماتية وتتذرع بانعدام تكافؤ القوى.

غير أن الإصلاحات تستلزم ثقافة جديدة. يستفيد المبشرون من الظروف المتاحة لهم ويفتحون مدارس يتهافت عليها الجمهور بمجرد ما يلمس فائدتها. وبعد حين تظهر بوادر الردّة لأن نتائج التعليم الجديد تهدد في الحين مقومات المجتمع التقليدي.

من يقود المعارضة؟

العناصر الأرستقراطية التي تسيطر على معظم مقاليد الحكم. تختلف الأوضاع من بلد إلى بلد، وتصل الردة الى منتهى العنف والصلابة في البلد الذي تكون فيه الثقافة هي بالذات طريق الانتماء إلى النخبة، كما كان الحال في الصين وفي بلاد الإسلام. ترى في الحين الطبقة المسؤولة عن استمرار القيم الثقافية والدينية ـ أن وجودها مهدّد بالانهيار وأن مصالحها لم تعد متطابقة مع مصالح الدولة. فتسارع إلى مهاجمة الثقافة الجديدة مهاجمة منهجية مركزة. وهكذا تنشأ وطنية ثقافية بمعنى أن الطبقة المذكورة لا تدافع عن وطن محدّد جغرافياً بقدر ما تدافع عن قاعدة لثقافة معيّنة. هذا شكل من الوطنية، يجد دارسوه اليوم صعوبة جمّة، عندما يريدون أن يميّزوه موضوعياً عن الأشكال اللاحقة، كما نرى ذلك واضحاً في الدراسات التي كتبت حول فكر جمال الدين الأفغاني.

إن من يناهض أوروبا في المرحلة الأولية لا يرى نشاطه في نطاق مجابهة بين قوميتين أو جنسين أو عقيدتين وإنما بين تراثين ثقافيين. المهم لديه هو المجابهة بالذات. لذا لا يهتم كثيراً بتشخيص هوية العدو (أوروبا أو الغرب) ولا هوية الذات (الصين، الإسلام، الشرق بعامة).

لا نملك دراسات مفصلة حول الردّة الأوّلية في كل بلد غير أوروبي. رغم هذا يمكن أن نقول إن هدفها هو باستمرار الإصلاح للمحافظة.

الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه هي أن أوروبا طارفة، غير مكتملة، إذا قيست بالثقافات الشرقية التليدة. قوة أوروبا مستعارة من غيرها، بدليل أسبقية الصين والهند والعرب في الميدان العلمي. إنها فرحة بما لديها الآن لأنها ما زالت في بداية مسيرتها، في حين أن غيرها مرّ بتجربة مثل تجربتها ليتخطاها نحو مشاريع روحية أغنى وأمثل. لذا، ليس ذلك الغير ضعيفاً حالياً لأنه تخلف تقنياً بل لأنه حاد عن أهدافه الروحيّة، إثر مصائب دهمته، مثل هجوم المانتشو على الصين وانقضاض المغول والأتراك على دار الإسلام. الإصلاح الذي يجب القيام به ليس عسكرياً أو سياسياً، بل أخلاقياً في الأساس. يجب أن تتحلى المجتمعات الشرقية بأخلاق السلف الصالح. هذه الحركات كلها سلفية أي تأصيلية.

لكن ما شأن التقنيات الأوروبية.

إذا استثنينا بعض الآراء الشاذة، فإن الحركات التأصيلية تقبل التقنيات الأوروبية بعد أن تجردها من كل مضمون ثقافي. فتنظر إلى العلم نظرة أداتية صرف. ولتبرير هذا الموقف يميز الصينيون بين ماهية الشيء ووظيفته وهو تمييز قديم عندهم ويفرق المسلمون بين الغاية والوسيلة وهو تفريق أيضاً تقليدي.

كانت الثنائية ـ التقليد في المسائل الأدبية والتجديد في المسائل المادية ـ شائعة في البلاد غير الأوروبية في بداية هذا القرن. من هنا أهمية التجربة اليابانية وصداها الكوني لأنها كانت رمز التوفيق بين الهدفين.

2- ظهور المثقف:

لم يرفض الفكر السلفي العلم الحديث فترك آثار أوروبا تنصب وتنتشر عن هذه الطريق في شرايين المجتمع. أغلقت في بعض الأحيان معاهد تعليمية عصرية ـ حصل هذا في تركيا سنة 1871 ـ لكن على العموم لم ينقطع نمو التعليم الحديث ولم تتوقف البعثات الطالبية إلى أوروبا. كتب هؤلاء الطلاب ملاحظات كثيرة أثناء قيامهم في أرض الغربة لم تدرس إلى حدّ الآن بالقدر الكافي. لكن الملاحظ هو أنهم تعرفوا على المجتمع الغربي من خلال الكتب فقط فنشأت عن هذا التثقيف اللفظي المجرد شخصية متميزة تتمثل في المثقف غير الأوروبي الذي وصفه كتّاب كبار مثل دوستويفسكي

وجوزيف كونراد وأندريه مالرو واهتم به مؤخراً باحثون في السياسيات ضمن دراستهم للنخبة الجديدة.

بيد أن المثقفين غير الأوروبيين ينقسمون إلى قسمين: قسم اتصل اتصالاً مباشراً بالثقافة الأوروبية وقسم لا يحسن أية لغة أجنبية فيلجأ إلى ترجمات غير دقيقة. في بداية عملية الانتقال من العهد السلفي إلى العهد الليبرالي، إن القسم الثاني الذي ما زال مرتبطاً بثقافته الأصلية هو الأكثر فاعلية وإن كان فكره أقل تماسكاً من القسم الأول. يتعاون القسمان في بداية الأمر، كل واحد يستغل قوة الآخر ثم بعد حين يتباعدان إلى حدّ القطيعة. ولنا في تاريخ الصين الحديث مثال على ذلك في علاقات (ليانغ ـ كي ـ تشاو) ب (هو ـ شيه). يأخذ الأول من الثقافة الأوروبية عناصر مستقلة ويحاول أن يجد لكل عنصر مقابلاً في الثقافة التقليدية، في حين أن الثاني يتصدى لمظاهر الثقافة الصينية ويحاكمها انطلاقاً من معطيات الفكر الأوروبي. إن فكر الثاني أكثر تماسكاً لأن مرجعه أمتن، لكن الأول أعمق تأثيراً لأنه يهيء الأذهان لكي تتبنى قيماً غربية يعتبرها ضرورية لنهضة الصين.

الانتقال إلى الليبرالية:

عندما يقنع الطالب غير الأوروبي نفسه بأن هدف الثقافة الأوروبية ليس الإثراء المادّي فقط: فذاك دليل على أنه اعتنق القيم الليبرالية. فيرفض بإصرار ما روّجه الفكر السلفي فترة طويلة من مناقضة الشرق الروحي للغرب المادي. يعترف أن أوروبا الحديثة أصرت على اشراك الشعب في تسيير الشؤون العامة ويرى أن هذا المشروع ذو قيمة فائقة. لا يشك لحظة أن النظام السياسي والإداري الأوروبي هو الأفضل ويتساءل فقط: كيف يعرضه لكي يتقبله مجتمعه بسهولة. فتظهر عدة أطروحات تتوخى تبرير دمقرطة المجتمع، دمقرطة محدودة بادىء الأمر.

يحبذ الذهن التقليدي الاستقرار. فيجب إذن تزكية فكرة الإصلاح والتغيير. هذا أول عمل يقوم به المصلح. يقول الصيني: إن تاريخ بلاده تاريخ تجديد مستمر تحت غطاء الرجوع إلى الأصل أثناء انتقال الإمبراطورية من أسرة إلى أسرة. ويقول المسلم إن القرآن لم يقبل من المشركين دعوى الوفاء لدين الأسلاف.

كل مصلح يؤول السنة تأويلاً جديداً.

يأخذ (ليانغ ـ كي ـ تشاو) نظرية المراحل الثلاث، التقليدية في الفلسفة الصينية، التي تقول بتتابع عهود الفوضى والسلم والانسجام التام. فيعطيها معنى سياسياً واقتصادياً ويقول إن الديمقراطية يتبعها الرخاء وإن الرخاء يتبعه العلم والسلم العالمي.

وهذا علي عبد الرازق في نطاق الإسلام يرى في الشورى والإجماع صيغتين مرادفتين لمفهوم الديمقراطية. ليس المهم في هذا التأويل أن تكون الديمقراطية قد طبقت فعلاً في الماضي بل أن يصبح تطبيقها ممكناً في المستقبل.

بيد أن المصلح لا يكتفي بكون الإصلاح ضرورياً وممكناً. يزيد أن أوروبا نفسها اضطرت إلى أن تقطع مسيرتها الثقافية في وقت من الأوقات. لذا، يولي أهمية كبرى للإصلاح البروتستانتي الذي رأى فيه بعض المسلمين انتقالاً من مسيحية تقليدية إلى عقيدة قريبة من الدين المحمدي.

هذه تأويلات اعتمدتها جل الحركات الدستورية الشرقية.

مأساة المثقف الليبرالي:

يرى الناقد المعاصر أن هذه تبريرات متهافتة ويراها كذلك الليبراليون الصرحاء أمثال (هو ـ شيه) في الصين ولطفي السيد في مصر. لا يحتاج هؤلاء إلى مبررات ملفقة ويحكمون حكماً قاسياً على ماضي مجتمعهم الذي أخفق في نظرهم بسبب الاستبداد الشرقي. يرفضون ما روجه السلفيون من أن الحضارة الأوروبية مادية: إن حضارة استعاضت بآلالة العمل البشري لأكثر روحانية في نظرهم من تلك التي تخاف أن تزاحم الآلة الإنسان. يعتنقف هؤلاء إذاً الليبرالية السياسية ويؤمنون إيماناً راسخاً بفضائل التربية. يتخذون كذلك في كل مسألة موقفاً براغماتياً معادياً لزخاريف الثقافة التقليدية. ينظمون حملة واسعة لتيسير الأسلوب والنحو وحتى الحرف ـ كما وقع في تركيا فعلاً ـ مستهدفين من الإصلاح اللغوي ليس فقط جعل الثقافة في متناول الجمهور بل أيضاً إذكاء الوعي القومي. تتحول الوطنية من ثقافية ـ كما كانت في مرحلة سابقة ـ إلى سياسية عرقية، شبيهة بقومية القرن التاسع عشر الأوروبي. يقولون: لكي تتقدم الأمة الصينية، أو المصرية، لا بد من القضاء على الثقافة التقليدية الكونية اللاقومية.

هذا لطفي السيد يطالب أثناء الحرب العثمانية الإيطالية سنة 1912 بانتهاج سياسة الحياد لأنها في مصلحة الأمة المصرية. وهذا ضياء كوكلب التركي يحلم بثقافة تركية مسلمة تكون قد هضمت العلم الأوروبي واستوعبت ذهنية الحضارة العصرية.

هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب، حسب تعبير مالرو. تنعكس الليبرالية الأوروبية في أذهانهم انعكاساً تاماً في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوروبا ذاتها هجومات من كل جانب. تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم: يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية ثم يتفرغون للعمل التربوي. تخونهم الظروف، وضمن المجابهة الكبرى بين أوروبا وغيرها، يعيشون وحدهم ما يشبه المأساة بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. نرى بعضهم ينساق إلى اليأس وينعكف نحو قيم التقليد. إنعكاف بدأ في الصين في آخر حياة (ليانغ - كي - تشاو) ووصل أوجه عند (تشانغ - تونغ - سون) ومثله حصل لجيل توفيق الحكيم. ومن حافظ بينهم على عقيدته الليبرالية اختار الفرد والفرد وحده كأساس لكل القيم جاعلاً من الموضوعية القيمة العليا. مما يدل على انسلاخ تام عن تبعات المجتمع.

يحلل الباحث جوزيف ليفنسون هذا الموقف بدقة نادرة في دراسته لفكر (ليانغ - كي - تشاو) قائلاً: «إن المفكر السني قد يرمى بالنفاق، أما المفكر الفاحص الحر فإنه، قبل أن يحكم على الصين بالإخفاق ويؤكد استعبادها، يثبت استقلال ذهنه وحريته الشخصية... قد يستعيد أبناء الصين اعتبارهم باعتناق مذهب متهافت، لكن من يرفض منهم هذا التلاعب لا ينتهي حتماً بازدراء نفسه إذ الأمانة الذهنية ذاتها وسيلة لاسترداد الاعتبار»[1].

ربما ينجو هؤلاء الليبراليون المتطرفون بعقيدتهم، لكن تزداد عزلتهم يوماً بعد يوم. وهذا بالضبط هو موضوع ثلاثية نجيب محفوظ.

3 - إعتناق الثورة:

يعتنق المثقف الثورة بدافع اجتماعي: إخفاق النظام السياسي الليبرالي، وأكثر من ذلك، تعثر حركة التصنيع. تظهر وتتقوى برجوازية عصرية جنينية، تتضخم باستمرار

1 - كيانغ - كي - تشاو وذهنية الصين الحديثة. مطابع جامعة كاليفورنيا، 1967، ص 216.

الطبقات الأخرى، البرجوازية الصغيرة المدينية بخاصة، إلا أن الآمال العريضة التي تراود النفوس سرعان ما تنقلب إلى خيبة مرة. فتكثر بطالة المثقفين وهي ظاهرة اجتماعية خطيرة. في نفس الوقت لم يعد الردّ على الغرب موحداً، إذ تكون الثقافة الأوروبية قد تغلغلت في الحياة الجامعية والسياسية وحتى الاجتماعية إلى حدّ أن الجدل القائم هو صراع داخلي بين مجموعتي قيم تعكس وتحرك تنافس الفئات الاجتماعية. لم تعد تقبل أو ترفض الثقافة الأوروبية أو الثقافة التقليدية بصفة شاملة. تكثر بالعكس الأنماط الفكرية المزجاة مثل المتفرنج الحاقد على أوروبا أو السني الثائر على قسم من التراث.

المـاركسية ضرورة:

لقد وصف الباحثون عملية اعتناق الماركسية، قبل أو بعد أو حتى أثناء وقوعها، حسب ظروف البلاد المدروسة. وذلك من الوجهة الاقتصادية والاجتماعية، أو من الوجهة النفسانية، أو من الوجهة الفكرية[2].

ويتضمن الجانب الفكري معنى سياسياً خطيراً. ظن الكثيرون مدة طويلة أن اعتناق البرنامج السياسي الاشتراكي يرجع إلى دعاية ذكية منظمة من الخارج. غير أن أغلبية الباحثين يرون أن العملية وليدة تطور فكري ذاتي.

النظرتان السنية والليبرالية متناقضتان ومتكاملتان في آن. الحل الليبرالي واجب لكن دون قطع العلاقات مع التاريخ الوطني؛ المذهب السني جذاب لكنه بدون جدوى. هنا تناقض بين القيمة والتاريخ؛ لا بد من تأليفهما مجدداً لكن دون اللجوء إلى حِيَل السلفيين لأن المجتمع قد تقدم وأصبح يطالب بحلول جديدة. يقول ليفنسون في ختام التحليل الذي ذكرناه أعلاه: «يمكن أن نفهم فهماً جديداً محاولة الشيوعيين الرامية إلى إدماج تاريخ الصين في قالب التحقيب الماركسي الذي يعتبرونه صالحاً للإنسانية جمعاء. فهذه عملية تقابل تماماً الجهد التوفيقي الذي قام به الكونفوشيون مثل (ليانغ - كي - تشاو) الذي أراد أن يحمي الصين من شعور قاص بالإخفاق بتأويل

2 - أنظر جون كاوتسكي: التغير السياسي في البلاد النامية. نيويورك 1962.
آدم أولام: الثورة الناقصة. نيويورك 1960.

ماضيها كعامل من عوامل نمط تاريخي كوني »[3].

يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد. علاوة على هذا، لا يواجه الاختيار الصعب الذي واجهه المثقف الليبرالي، الاختيار بين حقيقة الفرد وعقيدة الجماعة. يستطيع أن يوحد بينهما بواسطة مفهوم البراكسيس (العمل الإبداعي).

وطنية في شكل جديد:

يضع السلفي، مقابل أوروبا، ثقافة معينة (صينية، هندية، إسلامية) والليبرالي أمة متميزة (الصينية، التركية، المصرية، الإيرانية). أما الثوري فإنه يتكلم باسم طبقة، موسعة غالباً لكي تشمل الإنسانية التي تستغلها البرجوازية الأوروبية. يجوز إذن الكلام عن وطنية طبقية تحافظ، رغم كل شيء، على عوامل كثيرة من الوطنيتين: السياسية والثقافية. لذا يحار الدارسون عندما يرومون تعريفها.

تحتوي الوطنية الثورية بالفعل على ثلاثة مستويات:

- مستوى الطبقة المستغلة،
- مستوى الشعب المقهور،
- مستوى الثقافة المكبوتة.

فتكتسي مناهضة أوروبا أيضاً صفات ثلاث.

يلح الباحثون الغربيون على اللبس الكامن في هذا الاتجاه المتأثر بأوروبا والمعادي لها. يسجلونه مرة كواقع مؤلم ومرة يفسرونه على طريقة فرويد كعملية تعويضية، بهلوانية ذهنية بدون جدوى.

لكن هل يكفي التذكير أن الماركسية مذهب نشأ في أوروبا؟

ولدت الماركسية في أوروبا لكن في نفس الوقت عكست صورة نقدية لمجتمع في أوج مدّه الامبريالي. الواقع هو أن الأوروبيين أنكروها ولم يقبلوها أحياناً إلا بعد تحريف مضمونها. ليس إذن من الانخداع أن يشعر الثوري غير الأوروبي أنه اعتنق حقيقة

3 - نفس المرجع، ص 169.

ظهرت في أوروبا لكنها أُقصيت منها. وعلى كل حال لا يكفي التذكير بأوروبية ماركس لحسم المسألة.

4 - تعريف أوروبا مجدداً:

قادتنا دراسة الانتقال من الليبرالية إلى الماركسية في الميدان الفكري إلى تصور جدل بين القيمة والتاريخ، بين الخصوصية والكونية، بين الأصالة والتغاير. وهو جدل يزداد وضوحاً مع حدة وعي المعنيين به ـ أي المثقفين غير الأوروبيين.

عندها انتبه الباحثون إلى أن المشكل، على هذا المستوى من التجريد، ليس جديداً على أوروبا ذاتها في حدودها الجغرافية.

الإشكالية الروسية:

عرفت روسيا طوال القرن التاسع عشر نقاشاً مماثلاً اهتمت به أوروبا وربما تأثرت به. وليس مجرد صدفة أن يتأخر الانتباه لهذا التشابه في وضع المشكلات الثقافية إذ كان لازماً أن يسبق الوعي به تعميقُ عملية المثاقفة إلى حدّ أن تقرب الصين ثقافياً من أوروبا قرب روسيا منها جغرافياً.

عبر العالم غير الأوروبي نجد عند كل المثقفين السلفيين ما يشبه مذهب السلافيين الروس وعند كل الليبراليين ما يميز الروسي المُغرَّب من فردانية وأنانية ومادية علموية وأخيراً من تمزق نفساني. كانت الحركتان، السلافية والتغريبية، متعارضتين ومتكاملتين. لذا اقتسمتا المجال الثقافي، وأحياناً فكر الفرد الواحد، إلى نهاية العهد القيصري تقريباً. والرجل الذي وعى هذه الحقيقة وعياً تاماً، جاعلاً منها محرك رواياته الكبرى هو دوستويفسكي. لقد قال في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة تدشين تمثال بوشكين معبراً عن ضرورة التوفيق بين الاتجاهين، ذلك التوفيق الذي ستحققه الماركسية: « ما هي، بالذات، قوة الفكر القومي الروسي سوى الميل، من خلال أهدافه الخصوصية، إلى الكونية، إلى كمال الإنسانية؟ »[4].

عندما بدأ المذهب الماركسي يغزو أفكار المفكرين الروس كانت أوروبا

4 - دوستويفسكي: مذكرات كاتب. ترجمة فرنسية. باريس، غاليمار 1951، ص 632.

الإمبريالية جاهدة في تأويله تأويلاً مناسباً لمصالحها. فأصبح، في شكل الماركسية الشرعية، لا يختلف عن دعوة التغريب. لذا حاربه الحزب الاشتراكي الثوري [المدافع عن الملكية العامة والأصالة السلافية] وتغلب عليه. بيد أن الماركسية، في ثوب اللينينية، انتصرت في النهاية. هل كانت اللينينية تنجح لو لم تحقق المطلبين اللذين ذكرهما دوستويفسكي: الخصوصية والكونية، تقليد أوروبا وتجاوزها؟

الإشكالية الألمانية:

لا يجب أن تقف عملية التعميم عند هذا الحدّ إذ الروس تصوروا مشكل التحديث على النحو المذكور تحت تأثير الفلسفة الرومانسية الألمانية. لقد فهم فيخته وهيغل، في إطار مماثل، تحدي الثورة الفرنسية التي كانت تمثل بالنسبة إلى ألمانيا إصلاحاً مفروضاً من الخارج ونقضاً للعُجْب الجرماني[5]. حلّ فيخته التناقض بتولي وطنية معادية لفرنسا وذات مضمون كوني. (أنظر **خطب إلى الأمة الألمانية**، ترجمة فرنسية. باريس، 1923).

هذه صورة عامة لجدلية المثاقفة، أو لنقل لجدلية الإصلاح. لم يقدم أحد إلى الآن على عرضها عرضاً سافراً لأن الدراسات الجزئية العينية ما زالت قليلة، لكن التحليلات المتوافرة توحي بها. وهذه الصورة العامة تفسر لنا مطابقة الماركسية لأوضاع اجتماعية معينة لأن الماركسية كانت في الأصل تعبيراً تاماً لظروف مماثلة. فكان طبيعياً أن تستعمل فيها بعد كقياس.

أوروبا مفهوم تاريخي:

وهكذا نصل إلى الخلاصة التالية: ليست أوروبا الحديثة مفهوماً جغرافياً، ولا حتى مفهوماً تاريخياً سطحياً (أي سلسلة وقائع ظاهرة)، إذ نشك هل هناك بالفعل استمرارية في تاريخ أوروبا كما تفترض ذلك الرواية التاريخية. يعتقد الأوروبيون المحدثون أن خيطاً متصلاً يربطهم بإغريق سلامين ـ المنتصرين على جيش الفرس ـ، لكن هذه أدلوجة بعيدة عن الواقع.

5 - وضعنا العُجب مقابل كلمة فيلستيني وهو تعبير خاص بالألمان يطلق على خنوع الطبقة الوسطى الألمانية التي تعادي الثقافة الجديدة لأنها لا تفهمها ولا تريد أن تفهمها. والذي روج العبارة هو الشاعر هاينريش هاينه.

يعني مفهوم أوروبا في الواقع بنية اقتصادية اجتماعية ثقافية لم تغزُ أوروبا الجغرافية إلا بصعوبة لا تقل عن الصعوبة التي تغزو بها حالياً غير أوروبا. وهذه فكرة بدأت من الآن تقود بحوث الاقتصاديين والسياسيين[6].

ونرى هكذا أن (ليانغ - كي - تشاو) وجمال الدين الأفغاني كانا أعمق في تحليل الثقافة الأوروبية من معاصريها الأوروبيين، ذوي الوعي السطحي.

5 - تساؤلات للمستقبل:

إن الصورة التي تعكسها البلاد غير الأوروبية عن أوروبا لم تؤثر تأثيراً مباشراً إلى الآن إلا في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية ولم تمس بعد التاريخ وبخاصة الفلسفة.

لكن لا يستبعد أن يخضع قريباً هذان الميدانان أيضاً للتأثير نفسه.

مذاهب في موضع التساؤل:

إذا صح أن الجدل الذي أبدعه الألمان - بين الخصوصية والكونية - قد اكتشف عفوياً على التوالي في روسيا ثم في الصين ثم في البلاد العربية.. إلخ، مشرقاً تشريق الثورة السياسية كما تنبأ بذلك كثير من الملاحظين في مستهل هذا القرن.

ما هو مغزى هذه الحركة التوحيدية الملاحقة لتوسيع السوق العالمية، أو كما كان يقال في القرن الماضي، للانفتاح على الحضارة؟

في أي وقت تبدو الجدلية الكونية التوحيدية في أفق ثقافة أمة ما؟

ما مغزى الفصل بين أوروبا ثورية انتقادية وأخرى مسيطرة ساذجة، واستعداء الأولى على الثانية؟

إذا كانت هذه التساؤلات في محلها فلا مناص من إعادة النظر في المغزى الحقيقي لإنتاجات القرن التاسع عشر مثل التاريخانية والوضعانية والجدلية، فتنقلب كلها إلى أدلوجات وتنغمس في النسبية، ومن وراء هذه المذاهب لا بد من إعادة تقييم فلسفة الأنوار والديكارتية وفي آخر تحليل ماهية الثقافة الأوروبية نفسها.

هكذا سيكون تفكير غير الأوروبيين حول أوروبا قد دفع هذه إلى إعادة تقييم ذاتها، تقييماً يوسع أفقها دون أن يعكس اتجاه ثقافتها.

6 - أنظر ج. ألمون و ب. باول: السياسيات المقارنة: نظرة تطورية. بوسطن 1966.

لكن ألا يمكن أن نتجاوز هذا الموقف المعتدل لنتصور إمكانية نسف مقدمات الثقافة الأوروبية من الأساس؟

العقلانية في خطر:

لم نبرح أبداً في التحليلات السابقة المستوى الذهني. وصفنا منطقاً يكتشفه في نفسه المثقف غير الأوروبي عندما يحلل ثقافة أوروبية استوعبها وليست ثقافته الأصلية، ثم يكتشفه في مرحلة أعمق الباحث الغربي الذي يدرس الفكر غير الأوروبي. فيظهر لنا منطقاً متماسكاً لا هفوة فيه.

ألا يمكن أن يكون دائرياً، يعبر فقط عن حقيقة بديهية: هي قبول سائر العالم الغرب كنمط ـ قائد، رغم أن الغرب ـ النمط هو غير الغرب الحالي حيث أنه خلاصة التاريخ الأوروبي الحديث المستقل عن تطورات القرن العشرين؟

ألا يجوز أن يتخلص العالم غير الأوروبي حتى من ذلك النمط ـ القائد عندما يقوم بالدور المنوط به ويحقق تعادل القوى بين أوروبا وغيرها، إذْ رفضه قبل الأوان، كما يطالب بذلك السلفيون، دعوة فاشلة باعتراف المعنيين بالأمر أنفسهم.

دعا فرانز فانون العالم الثالث إلى عدم تقليد الغرب قائلاً: «لنحاول إبداع الإنسان الكامل الذي عجزت أوروبا عن تحقيقه». لكنه ذكر في نفس الوقت: «الطروحات المذهلة التي تقدمت بها أوروبا»[7]. وهذه الثنائية كانت ربما سبب قلة مريديه في السياسة، إن لم يكن في الأدب.

إن التشكيك في الاختيار الأساسي للثقافة الأوروبية نجده إلى حد الآن في التحليل النفساني والإثنلوجيا والبنيوية وبالطبع في الروحانية القديمة، وهذه مذاهب ظهرت كلها في أوروبا ذاتها. حتى الدعوة الزنجية التي رفع علمها سيدار سنغور فعلاقتها بالسريالية واضحة. يمكن القول بصفة عامة إن كل مذهب يعتمد التأويل ـ أي يفسر الظاهر بالباطن ـ مستهدفاً نزع صفة الإطلاق عن ثقافة أوروبا هو نتيجة غير مباشرة لكسر الثقافات غير الأوروبية حمى وجدان الأوروبيين.

7 ـ فانون: المعذبون في الأرض. باريس. ماسبيرو، 1961، ص 240.

الواقع هو أننا إلى حد الآن، وباستثناء كتابات ظرفية، لم نر مفكراً من كبار مفكري العالم الثالث نقد نقداً جذرياً الأدلوجة الأوروبية الأساسية، أي **العقلانية**، المطبقة على الطبيعة والإنسان والتاريخ. غير أن التجربة اليومية هي الصراع المتواصل، الصريح أو المقنع، بين أوروبا وغيرها: هل ينتهي هذا الصراع على المدى الطويل إلى ظهور ذلك النقد الجذري، أي رفض العقلانية كاختيار فلسفي شامل؟

هذا تطور محتمل. لكن إذا حصل فمن المحقق أن يشارك فيه الأوروبيون، بالسوية مع غيرهم.

الفصل السابع

أزمة المثقف العربي

إن الموضوع شائك ومتشعب، لا يمكن لأحد أن يدعي أنه يحيط به من كل جوانبه. حتى ولو حبّر المجلدات، فكيف إذا خصص له مقالة واحدة؟ لذا أعتذر مسبقاً لدى القراء الكرام إذا هم لاحظوا تسرعاً في بعض الاستنتاجات وشططاً في بعض الأحكام. إزاء موضوع في مثل تعقيد موضوع أزمة المثقف حيث يجد الدارس نفسه أمام اختيار صعب: إما الاحتراس إلى حد الإحجام عن كل كلام، وإما الإقدام والاستعداد لتحمل لذعات النقد.

أبدأ كلامي بتقديم ثلاث ملاحظات تمهيدية تحد نطاق النقاش:

I - حدود الموضوع:

1 - أزمة المثقفين ظاهرة عامة:

يمكن القول إن ظاهرة الأزمة لا تفارق المثقف في كل مجتمع وفي كل حقبة من الحقب التاريخية. بل إن الأزمة لا تدل في الغالب على انحطاط أمة ما بقدر ما تواكب نهضة تلك الأمة من كبوتها وركودها. لدينا أمثلة مشهورة في التاريخ الغربي:

أ - الأزمة الرومانسية في ألمانيا في بداية القرن الماضي.

ب - الأزمة الواقعية في روسيا في أواسط القرن التاسع عشر.

جـ - أزمة 1870 في فرنسا بعد هزيمتها أمام بروسيا.

عندما نتكلم عن أزمة المثقف العربي، فإننا نتكلم عن واقع تاريخي عادي ومنتظر ما دام العرب يعيشون نهضة منذ ما يقرب من قرن ونصف.

2 - أزمة المثقف بين المحلي والقومي:

يعيش المثقف العربي في مجتمع محلي يعرف مشكلات خاصة تؤثر حتماً في ذهنيته إلا أنه يشارك في ثقافة تعم مجتمعات متعددة فمثلاً المثقف اللبناني يعيش أزمة وطنه لبنان الناتجة عن البنية الطائفية ويعيش أزمة الثقافة العربية إذا كان عروبياً وفوق ذلك

يعيش أزمة العالم الإسلامي إذا كان مسلماً. ماذا نعني نحن بأزمة المثقف العربي وهو يعيش أكثر من أزمة واحدة؟ إننا نحاول أن نفصل بين العوامل المحلية والعوامل القومية في أزمة المثقف. ويشوب حتماً هذا التمييز شيء من الذاتية. فأطلب من القارىء أن يركز معي اهتمامه على عاملين عامين، هما السلوك واللغة حيث يكنز التراث الثقافي، وأن يغفل مؤقتاً كل عامل يختلف باختلاف القطر أو البيئة أو العشيرة. هذا تضييق من نطاق الموضوع، لكنه تضييق ضروري لكي نتناول المسألة بشيء من المنهجية.

3 ـ أزمة المثقف وأزمة المجتمع:

إن أزمة المثقف انعكاس لأزمة مجتمعه. لكن المثقف عامل فعال في المجتمع: يستطيع إما أن يخفف من الأزمة المجتمعية بدراسة أسبابها وإظهار سبل الخروج منها، وإما أن يضعفها بأزمة ذاتية تهمه هو ويلهي بها ذهنه وأذهان قارئيه.

إني أخصص الكلام على أزمة المثقف الذاتية التي تجعل أزمة المجتمع أعمق وأعوص.

بهذه الملاحظات الثلاث نحصر النقاش في حدود معينة.

II ـ من هو المثقف؟:

سؤال صعب لكنه ضروري. تطلق الكلمة عامة على المفكر أو المتأدب أو الباحث الجامعي، وفي بعض الأحيان حتى على المتعلم البسيط. بيد أن المفهوم لا يكون أداة للتحليل في العلوم الاجتماعية إلا إذا أطلق على شخصية تظهر في ظروف جد خاصة.

1 ـ الثقافة العضوية:

علينا أن ننطلق من مفهوم الثقافة كما يستعمل في الأنثروبولوجيا: الثقافة هي مجموع الرموز التي تعكس الحياة الجماعية انعكاساً مباشراً، لذا يكون كل عضو من أعضاء المجتمع حامل ثقافة رغم وجود أفراد متخصصين كالشاعر أو القصاص أو الطبيب أو الساحر. تسمى الثقافة في هذه الحال عضوية لأن بنيتها مطابقة لبنية المجتمع. تتضمن بالطبع تمايزات وتناقضات لكن هذه تعبر كلها على تعارضات واختلافات اجتماعية أو مهنية. تتطور الثقافة، لكن تطوراً موازياً لتطور المجتمع. نتكلم هنا عن المجتمعات

المنعزلة المستقلة.

لنتصور الآن حالة مجتمع خاضع لآخر، أو حالة ثقافة متفتحة على ثقافة أجنبية. لنتصور حالة فارس بعد الفتح الإسلامي أو حالة أوروبا الغربية في عهد النهضة بعد اكتشاف الحضارة اليونانية القديمة أو حالة روسيا بعد إصلاح بطرس الأول. والمثال الروسي يهمنا بخاصة لأن الوضعية التي أنشأها القيصر المصلح كانت سبب إبداع كلمة جديدة تعبر بالضبط عما نعنيه بالمثقفين. تلك الكلمة هي أنتيليجنسيا فماذا تعني هذه الكلمة؟

2 ـ وضعية أنتيليجنسيا:

تتميز الوضعية الجديدة بكون الثقافة المستوردة غير مرتبطة عضوياً بالحياة الاجتماعية: منطقها مختلف وتعابيرها مختلفة، ذوقها مختلف، عما تعود عليه المجتمع الأصلي وعما يسير عليه أغلبية الناس. عوض أن تعكس الثقافة تحولات المجتمع العفوية وأن تتأثر مباشرة بتناقضاته، فهي التي تحاول أن تغير السلوك والذوق والتعبير ليعود المجتمع مطابقاً لمنطقها: هذا هو مغزى السياسة الإصلاحية. عوض أن تبقى التناقضات متوازية في الثقافة وفي المجتمع، يعود التناقض الأساس هو ما يفصل المجتمع عن الثقافة، أي حاملي تلك الثقافة عن المواطنين العاديين. تعود الثقافة قبل أي شيء آخر علامة تمييزية. تتكون جماعة من عناصر مختلفة توحدهم الثقافة المكتسبة وتفصلهم عن أصولهم الاجتماعية. لهذا السبب يطرح مشكل لم يكن معروفاً من قبل، وهو مشكل الرجوع إلى الأصل، والحنين إلى الوحدة المفقودة والتواصل بين المثقفين وبين الشعب.

رمز هذه الحالة هو المزدوج (عنوان قصة دوستويفسكي) الذي يعبر عن وحدانية المثقف، وسطحية الثقافة المستعارة، والبحث عن الأستاذ الملهم الذي بقي مرتبطاً بالثقافة الشعبية الأصلية.

قد يقال: ما علاقة هذا بالوضع العربي؟ لنقرأ قنديل أم هاشم ليحيى حقي أو ثلاثية نجيب محفوظ مثلاً ونلاحظ في الحين أن العقدة تدور حول مشكلة المثقف المنعزل الذي يحدوه الحنين إلى وحدة المجتمع الأصيل.

III - نشأة المثقف العربي:

1 - الحالة الموروثة:

الثقافة العضوية في المجتمع العربي هي بالطبع الثقافة الشعبية.. لكنها لم ترقَ أبداً إلى مستوى التعبير والتدوين باستثناء ثقافة الجزيرة العربية التي دونت في القرن الثاني الهجري والتي أصبحت نموذجاً أدبياً للمجتمعات المستعربة. أما الثقافة الإسلامية الكبرى فلا يمكن أن ننعتها بالعضوية. لنأخذ أنماط المثقفين في المجتمع القديم: الفقيه، الكاتب الأديب، المتصوف الحكيم، فنلاحظ أنهم يحملون ثقافة موروثة لا تتأثر إلا لماماً بالمحيط الطبيعي والاجتماعي: فهذا أبو علي القالي يخرج من العراق ليعلم الأدب في الاندلس، وهذا ابن خلدون يخرج من المغرب ليكون قاضياً في المشرق. كل اختلاف يذوب في حضن الثقافة الواحدة. هذه حالة فصم بين الثقافة والمحيط الطبيعي والاجتماعي، عرفها التاريخ العربي القديم ولم يغير منها شيئاً التاريخ الحديث. يكوِّن المثقفون العرب جماعة مستقلة نسبياً عن المجتمع، وموحدة لأنها تحمل ثقافة مشتركة مجردة عن عوامل التمييز المحلية والزمنية. وهذا واضح في المؤتمرات العربية الراهنة حيث تلغى المميزات، فتنفصل بالضرورة المشكلات الثقافية عن جذورها الاجتماعية التي لا يمكن أن تكون غير خصوصية.

2 - تكوين المثقف في البلاد العربية:

هذا موضوع متشعب يهم السياسة التعليمية والتثقيفية في الوطن العربي.

أريد أن أركز على ظاهرتين فقط متعلقتين بالمسألة المطروحة:

أ - ازدواجية التكوين: تحافظ جل البلاد العربية على منهجين مختلفين: منهج تقليدي يلقن بالعربية ويحفظ التراث في جامعات دينية أو مدارس الحديث أو معاهد الوعظ والإرشاد.. إلخ، ومنهج مهني متخصص يلقن جزئياً بالعربية وجزئياً أو كلياً حسب الدول بلغة أجنبية، خاصة عندما يتعلق الأمر بعلوم مستحدثة كالإعلاميات..

ب - ضعف استيعاب العلوم الاجتماعية: إن العلوم الإنسانية، باستثناء الاقتصاد وما يدور في فلكه كالإحصاء، تدرس، إن هي درست، على المستوى النظري، أما

البحوث التطبيقية العينية الميدانية، فإنها غير مزدهرة في جامعاتنا ومعاهدنا.. مما يفسر لنا أن العرب لم يصلوا إلى درجة الإبداع في هذه العلوم مع أنها ليست معقدة ولا تكلف تجهيزات باهظة كالطبيعيات وعلوم الحياة. ليست هذه حالة خاصة بالبلاد العربية، لم تكتشف فرنسا مثلاً أهمية العلوم الاجتماعية إلا بعد الحرب العالمية الثانية رغم الدور الذي لعبته في تأسيس علم الاجتماع.

من الواضح أن الفصل بين العلوم الحديثة والعلوم الموروثة ـ وهذا تمييز قديم عندنا ـ يركز ظاهرة الفصم بين الثقافة والمجتمع، خاصة إذا كان حظ العلوم الاجتماعية ضعيفاً داخل العلوم الحديثة.

لهذا السبب، إن المثقفين، التقليدي والعصري، يتعارضان في الأهداف، لكنهما يشتركان في الموقف المعرفي إزاء المجتمع. كما أننا نلاحظ أن كل واحد منهما يتلقى بدون نقد ثقافة الآخر: لا يعرف المثقف التقليدي حدود العلم الحديث ولا يعرف المثقف المحدث حدود الآداب التقليدية.

3 ـ سمات المثقف العربي:

نستخلص مما سبق الميزات التالية:

أ ـ البؤس. من الواضح أن المثقف العربي غير راض على الأوضاع التي يعيش فيها. كل ما يكتب من شعر أو قصة أو مقالة أو رسالة، يتسم بالنقد أو بالثورة على أنماط الحياة العربية. ماذا يرفض المثقف؟

أساساً: ضعف واستلاب المجتمع العربي. يثور المثقف المحدث على مظاهر التفكك والتناثر ويثور المثقف التقليدي على مظاهر التبعية والاغتراب. وكثيراً ما تتداخل الثورتان! توجد، حسب ظروف هذا البلد أو ذاك، مظاهر تستوجب السخط كالفقر، الجهل، الفوضى الإدارية، الرشوة، إنخفاض الإنتاج، عفوية التوزيع، لكن كل هذا يرجع إلى الضعف والتبعية، والبرهان الناصع على أن العرب لا يتحكمون في مصيرهم، هو تمكن الغرب من تحويل الأزمة الطاقية إلى أزمة نقدية تنقص يومياً من الثروة العربية.

ويقود البؤس كثيراً من المثقفين إلى اليأس من إصلاح شؤون المجتمع. يأس له تاريخ طويل في الفكر التقليدي (لنتذكر قولة ابن خلدون: «إذا نزل الهرم

بدولة فإنه لا يرتفع »)، قد يجد اليوم في حتمية العلم الحديث ما يزكيه في ذهن المثقف المنعزل.

ب - الجهل بالمحيط الطبيعي والتاريخي. محيط المثقف هو محيط ثقافته لا ما يحيط به مادياً وأدبياً في الوقت الحاضر. ما هو حضور الطبيعة في الأدب والفن العربيين: في الشعر، في القصة، في الرسم وفي السينما؟ سؤال يستحق أن يطرح بجد والجواب عليه يحمل أكثر من دلالة.

أما الجهل بالماضي، فإنه بلا شك تجاهل لأسباب التناثر الواقع حالياً في المجتمع العربي وخوفاً من تعميقه. ينقح التاريخ، تهمل فترات، تنسى أحداث، لكي لا تنشأ انقسامات لا يقوى المجتمع حالياً على تحملها. فنسطح هكذا الثقافة الموروثة وفي تفقير القسم الأصيل من ثقافتنا الحديثة فرصة لتوسيع القسم المستعار.

عندما يتكلم الفنانون العرب على تأصيل فنهم، ماذا يعنون؟ في الغالب توظيف الحرف العربي... وأي شيء أبعد عن الطبيعة والتطور من الحرف الذي هو رمز مجرد قابل لأي تغيير؟

ويتغذى الجهل المذكور بعدم ازدهار العلوم الإنسانية عندنا كاللِّسْنيات والتاريخ الموضوعي والاجتماعيات والنفسانيات. إن أوليات هذه العلوم تلقن، لكن بكيفية مجردة. فينتج عن ذلك ذهنية غير مرتبطة بالواقع. لنلق نظرة على الإنتاج العربي المعاصر.. رغم التحسن الذي طرأ في الخمس سنوات الأخيرة ما زالت جل المؤلفات، غير التقليدية، تلخيصاً لمبادىء العلوم. أما البحوث التطبيقية الميدانية فما زالت قليلة وذلك العدد القليل ينشر غالباً خارج الوطن العربي وبلغات أوروبية.

أما المثقف العربي، بسبب تكوينه المجرد، يميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق. هذا ما عبرت عنه بالانتقائية التي لا تمثل ظاهرة انفتاح وتوازن بقدر ما تشير إلى استقلال المثقف عن مجتمعه وعدم تأثيره فيه.

إن اتجاهات المثقفين العرب متباينة جداً في الظاهر، إلا أن موقفهم المعرفي واحد.

IV ـ المثقف العربي والمجتمع:

قد يقال: إذا كانت السلبيات المذكورة نتيجة نقص، فلنغير مناهج التعليم! فكرة جيدة، لكن من يربي المربين؟ هذه هي الصعوبة التي واجهت جميع المصلحين من أفلاطون إلى ماركوز.

أكتفي هنا بالقول إنه من حسن الحظ أن الحياة غير منطقية. لو كانت كذلك لامتنع الإصلاح ولصدقت قولة ابن خلدون: «إن الهرم لا يرتفع». ثم أنبه القارىء إلى أننا عندما نحلل مشكلاً ما نكشف فقط عن مستلزمات الحل، لا عن صورة تطبيق تلك المستلزمات، فهذه داخلة في نطاق السياسة والسياسة نظرية وعمل واتفاق، لا نظرية فحسب.

ما هي تلك المستلزمات؟

1 - نظرة جديدة إلى اللغة. هذا هو المشكل الأساس رغم أن الكثيرين منا يتجاهلونه. إن قضية التعريب تهم الوطن العربي بكامله والتعريب الحقيقي هو استيعاب المفاهيم لا ترجمة المفردات. فلا يقال: ليست للعربية مشكلات لأن كل لغة تعاني مشكلات، كثيرة أو قليلة، عويصة أو بسيطة. هذه الإنجليزية تعاني من صعوبات النطق والهجاء. (نذكر دعوة برنارد شو لتبسيط الهجاء الإنجليزي) وهذه الفرنسية تعاني من نقص معجمي ومن تعقيد النحو إزاء الإنجليزية وحتى إزاء الإسبانية. وهذه الصينية تعاني من مشكلات الكتابة (أنظر تصريحات شو إن لاي للصحفي الأميركي جيمس رسطون).

مشكلة اللغة معقدة جداً. لا أحد يملك لها حلولاً سحرية، ولا يوجد مسؤول يقبل أن يخاطر بأثمن كنز يملكه العرب حالياً. بيد إني لا أتصور مثقفاً عربياً مرتبطاً بمجتمعه، واعياً بقوميته، يتطلّع إلى المستوى العالمي، دون أن تتوفر لديه وسيلة للتعبير عصرية وطيعة.

2 - دراسة مستجدة للتراث. الهدف منها الاقتصاد في المجهود والاتجاه نحو الإبداع.

أكتفي بالإشارة إلى أمرين:

أ - إستخدام الإعلاميات وآثارها على دور الحفظ. لا حاجة لنا في طبع آلاف الصفحات من الحديث أو السنن أو الدواوين الشعرية إذا كانت الفروق بين

المؤلفات طفيفة. يجب خزنها في الناظمات الإلكترونية والرجوع إليها عند الحاجة وبهدف المقارنة.

ب - إدخال عامل الزمن للتمييز بين الكم والكيف. في الإنتاج التقليدي قد نجد عشرات، بل مئات المؤلفات في موضوع واحد «الخلافة،القدر.. مثلاً»، داخل إشكالية واحدة. فتعود الاختلافات في الجزئيات غير مهمة ما دامت الإشكالية تحدد مسبقاً جميع الأجوبة الممكنة. هذا ما تدلنا عليه الإبستمولوجيا الحديثة. فالتخصص في تلك الجزئيات قد لا يغني الوضع الثقافي العام عندنا.

3 - التكيف مع المحيط. شرط أساسي لإبداع البيت العربي العصري والمدينة العربية، والفن المعماري العربي، وكذلك ليوافق الإنتاج الذوق العربي، ولتلائم وسائل الترفيه، الجو العربي.

في هذا الميدان يجد مفهوم الأصالة النطاق الملائم له. ونستدل على أن الاعتماد على الموروث قد يفتح الطريق إلى الإبداع بتجارب أجنبية ناجحة منها:

- استغلال عادات الصناع التقليديين في إيطاليا لتطوير صناعة الأثاث.
- الطب التقليدي في الصين.
- المعمار التقليدي في اليابان (أنظر المباريات العالمية لتشييد المعاهد الإسلامية).

ولكي يتحقق التواصل بين الماضي والمستقبل في إطار استمرارية خلاقة لا بد من استيعاب العلوم الاجتماعية وتطبيقها على واقعنا بدون إحجام ولا تردّد. أو بعبارة أخرى لا بد من توسيع مفهوم التخطيط من الميدان المالي والإنتاجي إلى الميدان الاجتماعي.

V - خلاصة:

أُنهي كلامي بملاحظتين:

أ - أولاً: أتساءل ككثير من المثقفين العرب عن الهوية. أليس في الخطة المقترحة خطر على الشخصية العربية؟ سؤال مشروع يراه كل واحد منا في ضوء ما

يضعه هو في مقدمة الأخطار المحدقة اليوم بالمجموعة العربية. أضع شخصياً في مقدمة الأخطار تناثر المجتمعات العربية وانتقائية المثقف العربي. أما الشخصية العربية فإنني أعتقد أنها متميزة إلى حد لم يعد من الضروري حمايتها أو الخوف عليها. فهي واضحة المعالم مهما تعددت التحولات وتعمقت التغييرات. وأرى في المقترحات السابقة، وفي المقترح الثالث بخاصة، أضمن وسيلة لتكريس الهوية العربية مع تحقيق التطور: عندما يتهيأ الفرد العربي للإبداع في مجالات شتى فإنه سيستقل بالضرورة عن كثير من المؤثرات الخارجية، عكس ما هو حاصل اليوم.

ب - ثانياً: أقارن بين حالة المثقفين العرب وحالة غيرهم. قلت في التمهيد إن القضية كثيراً ما وردت في التاريخ. والآن؟ هل هناك أزمة مثقفين في الصين، في اليابان، في أفريقيا..؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال في بضعة سطور. هذا ميدان واسع وغني، للمقارنة بين مشكلاتنا ومشكلات الغير، القريب منا والبعيد. وقد نستنتج من المقارنة ما يجعلنا ندخل النسبية على كثير من أحكامنا: نبرر مضمونها ثم نقلل من خطورتها. لأن أزمة المثقفين عامة رغم خصوصية أشكالها وتفاوت حدتها من حضارة إلى حضارة.

لقد وضعت شروطاً لا لنلغي الأزمة نهائياً، بل لنغير صورتها ولنقلل من حدتها، بعبارة أخرى لتعود مواكبة لأزمات المجتمع المتغيرة دون أن نضعفها ونلهي الناس عنها.

وإذا لم تتحقق تلك الشروط! سيعيش المجتمع العربي كل مشكلاته وأزماته، يتغلب على بعضها ويخلق أزمات أخرى بسبب ذلك النجاح ذاته. إلا أن المثقفين لن يلعبوا دوراً متميزاً في حل تلك المشكلات.

ما دام المثقفون منفصلين نسبياً عن مجتمعهم فإن أزمتهم تهمهم هم في الدرجة الأولى، وتهم عرضاً المجتمع. إلا أن فرصاً تضيع وإمكانات تجمد.

والمجتمع يسير إلى ما قدر له!

الفصل الثامن

روح الحضارة الإسلامية

إن التساؤل حول روح أي حضارة من الحضارات الإنسانية يواجه صعوبات معرفية ومنهجية معقدة غاية التعقيد.

ولقد ربطت في مقال سابق حول منهجية الأستاذ فون غرونباوم[1] المسألة بمسبقات معينة أذكر منها:

أولاً: إن قضية روح الحضارة تخرج من نطاق التاريخ الوقائعي، إذ المؤرخ لا يحتاج إلى طرحها ولا يستطيع الإجابة عليها.

ثانياً: إن الأنثروبولوجيا هي التي تحتاج إلى مفهوم روح الحضارة لتتكون كعلم مستقل. لهذا السبب بالذات إنها تستعيرها بكيفية آلية من الحضارة المدروسة نفسها. فتتقمص موقف السنة «بمعنى التقليد» دون أدنى نقد، مكتفية بتأويل تلك السنة في ضوء سنة أخرى لا تقل عنها ذاتية وعفوية.

ثالثاً: إن الخوض في مسألة روح الحضارة ينتهي حتماً بتأسيس علم كلام مستحدث. لكي يكون هذا العلم المستحدث مفهوماً لدى الحضارات الأخرى لا بد له من الخضوع لشروط معينة سنشرحها فيما بعد.

لنبسط الآن كل واحدة من هذه النقاط الثلاث.

I ـ السني والمستشرق:

على السؤال: ما هي روح الحضارة الإسلامية؟ يجيب المفكر التقليدي الإسلامي بجواب والمستشرق بجواب آخر. فيم يتفق وفيم يختلف الجوابان؟

ينطلق الفكر التقليدي الإسلامي من مسلمتين:

الأولى: هي نفي التطور فيما يخص العقيدة، أي الروح، وهذا واضح: الإسلام هو

1 ـ أنظر العرب والفكر التاريخي. بيروت، دار الحقيقة، 1980، الطبعة الثالثة، ص 103 وما يليها.

نفسه في كل زمن وفي كل مكان. يفترض الفكر التقليدي أن مضمون الرموز واحد عبر الأجيال رغم الاختلافات اللغوية والجنسية والبيئوية... وهذا افتراض لا سبيل إلى تبريره.

المسلمة الثانية هي الموافقة بين العقيدة والسلوك والتنظيم الاجتماعي والمسار التاريخي، أي أن المعاني التي تدل عليها كلمات العقيدة والتي لا تتغير افتراضاً، تحل تلقائياً وكلياً في سلوك الأفراد اليومي، وفي التنظيمات، وفي نتائج الأعمال الجماعية، داخل وخارج دار الإسلام. قد تتحقق هذه الموافقة في فترة من فترات الزمن، لكن بسبب إلهام رباني، كما وقع أيام الرسالة المحمدية؛ غير أن هذا الشرط لا يذكره صراحة المفكر التقليدي الذي يتعامل مع الأوضاع وكأن الإلهام ما زال ساري المفعول.

أما المستشرقون المتأثرون بمنهج الأنثروبولوجيا الثقافية، فإنهم يسلمون بافتراضين:

أولهما: إن مسار التطور يكشف لنا عن مضمون العقيدة التي لم تعد تعني الأصل الذي حافظت عليه الجماعة، وإنما تعني الاتجاه العام الذي سار فيه مؤولو العقيدة عبر القرون. السنة، بالنسبة للفكر التقليدي الإسلامي، هي ما جاء في أصل الدعوة ولم يتغير قط، وبالنسبة للمستشرق هي ما تجلى عبر التطور التاريخي.

وثانيهما: إن العقيدة عامل يحد الإمكانات الإنسانية في الحضارة الإنسانية. فتتطابق بالتعريف العقيدة والأخلاق والنظام السياسي والتعبير الفني والإنتاج الفكري.. كل ما يناقض العقيدة يظهر كمحاولة فاشلة غير مكتملة.

يختلف السني والمستشرق في كون الأول يقف عند الأصل، (متجاهلاً أنه هو الذي يعيد تأويل ذلك الأصل في كل فترة من فترات التاريخ)، ويقف الثاني عند نهاية التاريخ، (متجاهلاً أنه هو الذي يوقف التطور بكيفية قسرية وتعسفية). كلاهما يرتكب إذن خطأ خاصاً به، والاثنان يشتركان في خطأ ثالث هو افتراض مطابقة الفكر للواقع أو العقيدة للتاريخ. إن السني المؤمن يفترض المطابقة والأنثروبولوجي يشيد عليها علمه الجديد. فلا أحد منهما يستطيع أن يبرهن عليها موضوعياً ويلزم بها المؤرخ.

الواقع الزمني في عين المؤرخ هو المعطى الأولي. فهو دائماً أوسع من كل فكرة يمكن أن نستخرجها منه، مهما كانت الظروف والأحوال.

II ـ موقف المؤرخ:

إن المؤرخ، بمقتضى نهجه في دراسة الوقائع، يرفض مبدئياً:

1 ـ مطابقة التاريخ للفكرة التي نكونها عنه.

2 ـ أسطورة الأصل التي يعتمدها السني.

3 ـ طوباوية نهاية التطور التي يعتمدها المستشرق الأنثروبولوجي.

إن المؤرخ يميز بالضرورة بين المستويات التالية: التاريخ الوقائعي، التنظيمات الاجتماعية والسياسية، السلوك، العقيدة. كل مستوى يحدّ إمكانات المستوى الذي يليه. قد يؤثر الثاني في الأول، لكن لا يمكن أن يفسر كل تغيُّراته، لأن الأول هو الذي يحتضن الثاني. من غير الوارد أن نفسر كل الوقائع التاريخية بالنظم فقط، ولا النظم بالسلوك، ولا السلوك بالعقيدة وحدها.

في هذه الحالة يبدو بوضوح إشكال ربط المفاهيم الثلاثة الواردة في عنوان هذا المقال (روح، حضارة، إسلام)، ربطها فيما بينها من جهة، ومن جهة ثانية ربط كل واحد منها بمفهوم التاريخ.

يتكلم المؤرخ عن الحضارة الإسلامية، لكن اصطلاحاً فقط، ويعني بها مجموع المظاهر المادية والعلمية والفنية والاجتماعية.. إلخ، التي ازدهرت في الرقعة التي عرفت دعوة الدين الإسلامي. أما ارتباط تلك المظاهر بالعقيدة الإسلامية، فهذا ما يختلف فيه المؤرخون اختلافاً شديداً، وفي الغالب يهملونه تمام الإهمال.

قد يقال: وما رأيك في المؤرخين الغربيين الذين ما انفكوا يبحثون في روح الحضارة الرومانية وحضارة النهضة وحضارة العهد الوسيط؟

نلاحظ أولاً أن الحضارات المذكورة تعد في تاريخ واحد «في نظر الغربيين بالطبع». ونلاحظ ثانياً أن المؤرخين الذين قاموا بهذه الدراسات كانوا من روّاد التاريخ المقارن والأنثروبولوجيا الثقافية.

يحق لهؤلاء أن يعتبروا الحضارة الإسلامية منتهية كاليونانية والرومانية، وأن يجعلوا منها حلقة من حلقات التاريخ العام، الموحد من وجهة نظرهم. هل يوافقهم المسلم على ذلك؟ هذا هو السؤال المطروح على المستوى المعرفي!.

يجوز للمؤرخ الإسلامي أن يدرس روح الحضارة الأموية، أو الفاطمية، أو

الموحدية، كما يجوز له أن يدرس كل حضارة من الحضارات الإنسانية بعد توحيدها في منظور خاص به. لكن يتعذر عليه أن يبحث على روح الحضارة الإسلامية وهو يعتبر أن الإسلام دين فطرة، أي غير منوط بحضارة معينة، وأن الحضارة التي ازدهرت على أرض الإسلام، ليست إسلامية في كل، بل في جلّ، مظاهرها. لنذكر فقط موقف الفقهاء من الدولة: متى كانت الدولة إسلامية؟ سؤال عويص لم يتفق المؤرخون أبداً في شأنه.

III ـ علم كلام مستحدث:

لا تعني الملاحظات السابقة أن السؤال عن روح الحضارة الإسلامية تافه أو لاغٍ. بل تعني فقط أن من يطرحه يودِّع التاريخ الوقائعي ويقف على عتبة علم الكلام.

إن أجاب بكيفية تقليدية فهو متكلم تقليدي. وإن خضع لشروط سنذكرها بعد قليل جدّد علم الكلام. وما يميز علم الكلام عن التاريخ هو أنه يخضع لحدّين اثنين: حدّ الفرضيات وحدّ المناظرة.

يتعلق الحدّ الأول بالزمن الذي يعيش فيه المتكلم، حيث أن عدد الحلول الممكنة، بالنسبة لأي مشكل، محدود في كل عهد. هناك أدوار توزع على المتناظرين، ولا بد لكل مناظر أن يتقمص دوراً واحداً. عندما نرجع إلى المقارنات التي قام بها كتّاب مشهورون في فترات متوالية (ابن حزم، نقولا دي كوزا، ماسينيون..)، نرى بوضوح أن الأدوار الموزعة على الفرق الإسلامية والفرق المسيحية تختلف باختلاف الإمكانات المتاحة في الفترة الزمنية المعينة.

ويتعلق الحدّ الثاني بمنطق المناظرة، الذي يدفع تلقائياً إلى التركيز على مظاهر التعارض وإهمال مظاهر التشابه. لنتصور المسلم وهو يواجه المسيحي. سيختار بالطبع جانب التعالي (التوحيد) مقابل الحلول (التثليث). نقول عندئذ بحق إن روح الإسلام (أي الظاهرة المميزة للمعتقد الإسلامي) هو التعالي. لكن يجب أن لا ننسى أن منطق المناظرة[2] هو الذي دفعنا إلى إهمال كل ظاهرة حلولية في الإسلام وإلى اعتبارها

2 ـ قارن مع مفهوم التقاطب في المقال حول نظرية كلاوزفتس، ص 91

بدعة. لو كان الموقف موقف معارضة مع البوذية أو الكونفوشية، لربما ظهرت لنا خصوصية الإسلام في اتجاه آخر.

إن الدور الذي يتقمصه الإسلام في زمن معين، والذي نرى فيه الروح الإسلامي الحقيقي، محدود من جهتين: من جهة الخصوم المتواجدين ومن جهة هوية الخصم الرئيسي. إن من يبحث حالياً في مسألة روح الحضارة الإسلامية يخضع رغماً عنه للحدّين معاً. لديه عدد محدود من العلامات التمييزية يختار من بينها علامة يجعل منها رمز هويته. يحق له أن يعتقد أنه كشف عن روح الإسلام الثابت الدائم، لكنه اعتقاد ذاتي لا سبيل إلى فرضه على المؤرخ.

قلنا إن المتكلم اليوم قد يردد كلام علماء الماضي، وقد يجدد. وشرط التجديد هو أن يعترف بالحدّين السابقين. وتتفرع عن هذا الاعتراف عواقب ثلاث:

أولاً: الخضوع للموضوع، أي للسلوك والمجتمع والتاريخ. يجب النظر إلى الموضوع في حد ذاته، لا من خلال الإيمان الفردي. بعبارة أخرى يجب الاعتراف أن الإسلام غريب اليوم في العالم، بل في أرض الإسلام. بدون هذا الاعتراف لا واقعية في التفكير ولا حوار مع الغير.

ثانياً: إبداع نظرية الإيمان، بمعنى تشييد سلم لمراتب الإيمان يعبر عن مجموع الأدوار الممكنة حالياً. وذلك ضروري لاستيعاب معتقدات الغير التي لا يمكن تجاهلها.

ثالثاً: الكشف عن منطق الحركات الإصلاحية السالفة، أي تأويل التأويلات السنية.

هذه شروط الواقعية ومحاورة الغير والاستمرارية. إذا لم يستوفها متلكم اليوم، فإنه سيظهر للغير صاحب عقيدة فجة وطبيعية، ويعود يمثل هو مرتبة من مراتب إيمان ذلك الغير.

خلاصة:

إن المؤرخ يصف، ويعلل إن أمكن، كل ما يسميه، اصطلاحاً، الحضارة الإسلامية. وفي غياب ضابط متفق عليه، لا يطلب منه أن يميز بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي في الحضارة المذكورة. أما روح الحضارة الإسلامية، فقد يفترضه

المؤرخ كفرد، وقد يوافقه على النتائج التي يصل إليها المتكلمون، لكنه كمؤرخ لا يستطيع أن يثبت موضوعية الروح المفترض، ولا أن يبيّن ما يربط ذلك الروح بمظاهر الحضارة المدروسة بكيفية برهانية.

يحق للمؤرخ أن ينسلخ عن منهجه ويتحول إلى متكلم، بشرط أن يصارح القارىء، ولا يقدم اجتهاداته الكلامية في ثوب اكتشافات تاريخية.

أود لو أمكن لي الوقوف عند هذا الحدّ.

لكني أعلم أن حركة فكرية نشيطة تحاول أن تحدد هوية الحضارة الإسلامية، مقابل الحضارات الأخرى، إني أعتقد أنها لم تستوف جميع الشروط التي ذكرتها سابقاً، لكنها تتقدم بسرعة نحو الهدف المنشود. إن المفاهيم التي تدور حولها هي، فيما أرى، أربعة:

- الفطرة.
- العدل.
- التنزيه.
- مكارم الأخلاق.

هذه مجموعة قيم، مرتبطة بعضها ببعض، سلوكية، ذوقية، فكرية، تميز المسلم عن غيره، تلون مجتمع المسلمين ـ لا أقول المجتمع الإسلامي ـ عن مجتمع غيرهم، وهي ثابتة لا سبيل إلى تجاوزها في المنظور الزمني الحالي، مهما تغيرت الأوضاع الاجتماعية القائمة.

هل يمكن أن نعلل بهذه القيم كل مظاهر الحضارة التي نسميها اصطلاحاً إسلامية، وكل مجريات التاريخ الذي نسميه إسلامياً؟ من الواضح أن هذا غير ممكن.

إنني أسجل ما يقوله المتكلم المحدث عن روح الحضارة الإسلامية، بل إني كفرد أشاطر استنتاجاته. لكن كلامه محدود بالوضع الحالي: وضع حضارة المسلمين ووضع الحضارات التي يعتبرونها ـ أي المسلمون ـ منافسة لهم. إنه كلام يبرز هوية المسلمين الحالية، لا هوية مسلمي الماضي أو المستقبل.

الفصل التاسع

الانبعاث الحضاري

لن أتعرض لموضوع الانبعاث الحضاري في الوطن العربي من الوجهة التحليلية التأملية، وإنما سأنظر إليه كما نظر إليه المفكرون والسياسيون العرب منذ عهد النهضة. سأنظر إليه كذلك ضمن مسألة شروط الإبداع الثقافي لأن المسألة كانت دائماً في قلب تساؤلات القادة العرب، ولو بكيفية غير مباشرة. ماذا يعنون بالفعل عندما يتكلمون عن الفكر الأصيل أو العبقرية القومية أو الذوق العربي أو النظرة الإسلامية، إذا كانوا لا يعنون وجوه الإبداع؟!

يدور موضوعنا حول مفاهيم ثلاثة: التراث، الانبعاث، الإبداع أو الأصالة. من الواضح أن تعريف هذه المفاهيم لا ينفصل عن البت في المسألة المطروحة ذاتها. لا يمكن بحال أن نتفق على المفاهيم ونستخرج منها نتائج متعارضة، كما لا يمكن أن نختلف في شأن المفاهيم وننتهي إلى مواقف متماثلة. ومن هنا جاز، بل وجب، التركيز على المنهج ونقد المفاهيم.

1 ـ التراث والسنة:

نبدأ بملاحظة لغوية. إن المعادلة التي ننطلق منها جميعاً (تراديسيون ـ تراث) تتسبب في إشكالات عدة. إن الكتاب العرب والمستشرقين كانوا يستعملون في القرن الماضي كلمات، مثل الدين والثقافة والحضارة والآداب، تؤدي معاني بعيدة عن المعنى الذي نتمثله اليوم عندما نستعمل كلمة تراث، لقد وقعت بالطبع منذ ذلك التاريخ عملية فرز وتدقيق، قام بها الباحثون منذ الحرب العالمية الثانية وفوز العرب على استقلالهم السياسي، والعملية المذكورة هي التي انتهت بالمصادقة على المعادلة المشار إليها. لكن رغم هذا المجهود المشكور ما زال المفهوم يحتاج إلى نقد وتمحيص. يستعمل الغربيون كلمة تراديسيون في علم الاجتماع وعلم الكلام.

تعني في المجال الأول كل ما هو موروث في مجتمع معين عن الأجيال الغابرة:

العادات، الاخلاق، الآداب، التعابير، التنظيمات... وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤديه كلمة تراث، شريطة أن لا نحصره فيما هو مكتوب أو مروي. أما في المجال الثاني، وبخاصة في تاريخ الكنيسة، فإن الكلمة تعني الاتجاه الفكري الذي اختارته وسارت عليه منظمة معينة. حينئذ تكون الكلمة المقابلة لترادييسيون هي كلمة سنة بشرط أن نتجاوز المعنى المحدود الجاري في الفقه الإسلامي، إذ هناك سنة شيعية وسنة زيدية وسنة أباضية...

المفهوم الذي نحاول توضيحه إذن مشترك بين كلمتي التراث والسنة.

هل لهذا التدقيق أهمية؟ نعم. عندما نقول: الموروث أو التراث، فإننا نشير إلى مجموعة من الأشكال، الكلامية أو السلوكية، انحدرت إلينا من الأجيال السالفة. في نطاق التراث تتساكن المنجزات على مستوى واحد، لا يضاف أي قسم منها إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأعرق. أما عندما نذكر السنة فإننا نشير إلى منطق ضمني، إلى أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قُبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها. إننا نشير بالتالي إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكام والاختيارات، كل جماعة تدّعي الوفاء لمن سبقها.

إن مفهوم التراث يطمس التعاقب الزمني والتمايز الاجتماعي، في حين أن مفهوم السنة يكشف، عند التدقيق، عن تلك المتغيرات التاريخية والاجتماعية. والنقاش هنا، كما هو واضح، لا يُعنى بالمفردات بقدر ما يعنى بالمفاهيم، لا يتعلق الأمر بترجمة كلمة إلى كلمة بل بتأدية معنى، وبالتالي بفتح الطريق للبت في مسائل خطيرة بما تستحق من الوضوح والدقة. لا مفر إذاً من التمييز بين مؤدى المورث أو التراث ومؤدى السنة أو السلف. سأتكلم فيما يلي عن السنة وأعني بها منطق الثقافة التي نحن بصدد دراستها، أي الثقافة العربية.

ما هو منطق خطاب العرب حالياً؟

للإجابة على هذا السؤال علينا أن نلجأ إلى مستوى التعميم. لن نذكر هنا المؤلفين أنفسهم ولا المدارس عينها، وإنما سنسرد بإيجاز المسائل الجوهرية التي يلتقي فيها كل المؤلفين، مهما اختلفت مشاربهم ومهما كان مستوى وعيهم بتلك المسائل. وعلينا أيضاً أن نختار بين منهجين: المنهج الفلسفي الافتراضي التأملي والمنهج النقدي الاجتماعي

الاستنتاجي. سنتبع بالطبع المنهج الثاني مستلهمين طرق اجتماعيات الثقافة. سنصف الأدلوجات المنتشرة اليوم في الوطن العربي، مركزين اهتمامنا على محاورها وإشكالياتها.

يمكن أن نميز في الخطاب العربي الحديث ستة عوامل، كل عامل يحمل بصمات التجربة التاريخية العربية، ونعني بالعوامل هنا تلك الظواهر القارة المتحكمة، لدى كل مفكر عربي، في نوعية المشكلات المطروحة وكيفية طرحها ومعالجتها.

العامل الأول: هو بالطبع **اللغة** التي هي وسيلة كل عمل اجتماعي أو علمي أو ثقافي. تملك العربية خصائص تمس الأصوات والنحو والصرف والخط، ناتجة عن بنيتها وعن تطورها داخل المجتمع وكذلك عن موقعها في عالم اليوم.

العامل الثاني: هو **السلوك** المتجسد لا واعياً في أعمال الأفراد. والسلوك غير الأخلاق المجردة وإن كان مؤثراً فيها، ومتأثراً بها على مر الأحقاب. والسلوك مرتبط أساساً بنظام القرابة وبحياة الأسرة وما فوق الأسرة من حي أو عشيرة.

العامل الثالث: هو نوعية **الخيال** كما يظهر في الرؤى والأحلام، في القصص الشعبي وفي التصوير الفني. والخيال له علاقة بالمناخ من جهة وبمآسي التجربة التاريخية من جهة ثانية.

العامل الرابع: هو النظرة إلى الكون المستمدة من مفهوم **التوحيد** والقدرة الربانية

العامل الخامس: هو النظرة إلى الإنسان المبنية على مفهوم **الفطرة** كما جاء في القرآن وكما دققه فيما بعد الفقهاء والمحدثون.

والعامل السادس والأخير: هو تصور المجتمع الأفضل المتفرع عن مفهوم **مكارم الأخلاق** كما جاء في حديث الرسول وكما أوضحه المحدثون والمتصوفة.

إن العوامل الثلاثة الأولى مرتبطة بالعروبة في حين أن الثلاثة الأخيرة متجذرة فيما يسمى بفلسفة الإسلام. إلا أنه من الواضح أنها كلها ذات طابع حضاري متميز وأن ذلك الطابع ناتج عن معطيات مناخية وتاريخية. فلا غرابة إذا وجدناها عند العربي غير المسلم.

نؤكد من جديد أننا، بذكرنا العوامل الستة، لم نقدم قراءة شخصية للواقع العربي. لم نقل: هكذا يجب أن تفهم العروبة ويفهم الاسلام، وإنما **استخرجنا** ما ذكرنا من مؤلفات متنوعة في فلسفة التوحيد والأخلاق المحمدية. إننا وصفنا الملامح العامة لما تمثل

في نظرنا الأدلوجة الشائعة في الوطن العربي، بدون تمييز بين المدارس والاتجاهات الفردية وبدون فصل بين ما هو فكري ثقافي وما هو سياسي اجتماعي. عندما نتصفح مؤلفات مختلفة حول النقد الأدبي أو التحليل الفلسفي أو الوضع الاقتصادي... نشعر أن هناك مجالاً مشتركاً بينها، نحس أن هناك سيمياء عربية، أنسياء عربية، كونياء عربية، طوبى عربية، معلنة أو خفية، مكشوفة أو مستترة. وندرك أن المؤلف العربي يحكم على أساسها وفي ضوئها على ما يعرض ويسرد، فيقبل أو يرفض، يفند أو يحبذ.. لم يبق لنا سوى تأليف تلك الآراء الجزئية المضمنة في التحليلات والأحكام لنخرجها من اللاوعي إلى الوعي. وهو عمل لم ندع أننا قمنا به فيا قدمنا من ملاحظات. إلا أن القيام به يتطلب التحرر من منهج الفلسفة التأملية وخطة الأدلوجة التقريرية.

عندما يعرض مؤلف عربي - نقول يعرض ولم نقل يترجم - أفكار دارون أو ماركس أو برغسون، إن ما يعنينا في قوله ليس العرض ذاته بقدر ما يعنينا ذلك التحوير، الطفيف أحياناً، الذي يميز العرض العربي عن العرض الأوروبي أو الأميركي. قد لا يعي به المؤلف وقد ينكره إذا ذكر له، لكنه حاصل بالضرورة ولا بد من الكشف عنه. وهو الذي يقودنا، عند التحليل، إلى تلمس المسبقات الفكرية والثقافية عند المؤلف العربي والتي تفوق أهمية ولائه الظاهري لهذا المذهب أو ذاك، وتقربه من مؤلفين عرب آخرين يظن أنهم خصومه. وهكذا يتسنى لنا الكشف عن **الأدلوجة العربية المعاصرة**.

هذا هو منطق خطاب العرب، أسميناه تقليداً أو سنة أو تراثاً. ليس أفكاراً وأحكاماً متناثرة، وإنما هو منظومة وسائل ذهبية للفصل والاختيار والاتجاه: الاختيار بين سلوكين، الفصل بين رأيين، الاتجاه وسط دروب التاريخ المتشعبة.

وغني عن البيان أنه منطق محدد حيث أنه قار لا يتغير. والدراسات الميدانية المنجزة، على قلتها، تثبت ذلك. فما هي الظروف التي تحدده؟

أولاً: هناك ظرف زمني. المنطق هو بالضرورة منطق الآن. يتستر بالماضي لأسباب جلية، لكن في نفس الوقت لا يمكن لنا أن نربطه إلا بالزمن الذي ظهر فيه. والآن عندنا يعني، بالطبع، الآن التاريخي، أي حقبة تعد بالقرون لا بالسنين والعقود.

إن المنطق الذي ذكرنا معالمه مرتبط بفترة النهضة التي تملك مميزات معروفة. من

الواضح أن سنية محمد عبده غير سنية ابن تيمية وسنية حسن البنا غير سنية رشيد رضا. إذا رفضنا منهجياً تأثير الزمن فإننا نرفض بالبداهية الدراسة العلمية التاريخية الاجتماعية لندخل في مجال الفلسفة التأملية والدعوى السياسية.

ثانياً: هناك الظرف الاجتماعي. إن الاختيار المذكور هو اختيار الشريحة المسيطرة على المجتمع العربي. يتصور البعض مشكل النخبة في إطار الفضيلة والأخلاق كما يوحي بذلك الأصل اللغوي للكلمة، في حين أن المشكل المطروح في العلوم السياسية هو مشكل وضعي تفرضه المعاينة. توجد في كل مجتمع جماعة تملك النفوذ بصرف النظر عن منبعه: المال، الشرف، الثقافة، التأثير الغيبي. قد تكون النخبة متأخرة مفوتة، ورغم ذلك تحافظ على مركزها. قد تكون غير متجانسة، لكن نظرتها إلى الماضي والحاضر والمستقبل توحد بين عناصرها. يوجد ضمن النخبة قسم مكلف بحفظ التراث ونشره، وهذا القسم قد يكون أيضاً مفرقاً إلى فئات، لكنه يستعمل لغة واحدة ومنطقاً واحداً. وفي هذا المستوى بالذات يتكون ما يسمى بالوعي القومي أو **الهوية الثقافية**.

هناك علاقة بديهية بين منطق الثقافة وبنية الجماعة القيمة عليها. نقول علاقة فقط ولا نحدد اتجاهها. إننا لا نتعدى هنا الموقف المنهجي، في انتظار إنجاز دراسات ميدانية كافية لإثبات نوع العلاقة المذكورة.

ثالثاً: هناك ظرف بالغ الأهمية، وإن كان أقل ظهوراً، وهو الناتج عن **فرض المواجهة**[1]. إن فكر وسلوك الفرد يتغيران عندما يواجه خصماً يعترض طريقه، وكذلك الأمر بالنسبة للجماعة. والمجتمع العربي الإسلامي يواجه منذ زمن طويل المجتمع الأوروبي، كما أن الثقافة الإسلامية تواجه الثقافة المسيحية. فلا بد لهذه الوضعية أن تترك آثاراً عميقة في أعمال وأفكار العرب المسلمين. قد يتعجب المرء من تعلق العرب بهذه العادة أو هذا التعبير الكلامي أو هذا الرأي، إلا أن أهمية هذه المظاهر لا تأتي من قيمتها الذاتية وإنما من دورها التمييزي. وهذا واضح في اللباس والطبخ وآداب الأكل والأفراح.. إلخ.

وهنا تكمن خصوصية الثقافة العربية إذا قارناها **بالثقافة الهندية أو الصينية**.

1 - راجع الفصل الثامن ص 186

إنها ثقافة تكونت في جوّ غلب عليه دائماً منطق المواجهة مع أوروبا.. ولا تتوارى المواجهة الأولى ـ الإسلام ضد المسيحية ـ إلا لتظهر في شكل جديد ـ العرب ضد الاستعمار الغربي ـ. قد يحق للباحث أن يدرس ثقافة الصين بمعزل عن الظروف الخارجية لأنها تكونت في بقعة لم يكن لها فيه منافس يذكر. لكن دارس الثقافة العربية لا يتوفر على نفس الحرية. قد يقول البعض: جو المواجهة يمس الشكل فقط، أما المضمون فلا يتأثر إلا بعوامل ذاتية، غير أن البحث يكشف باستمرار أن الثقافة شكل أكثر مما هي مضمون.

نستخلص مما سبق أن منطق الثقافة العربية هو مجموع وسائل التعبير عن التجربة العربية، **هو البنية المشتركة لكل منظومة تعبيرية** (اللغة، السلوك، الخيال، المجتمع..). وبما أن المنطق تعبير فإنه بالضرورة تأويل، وبالتالي اختيار. نلاحظ من جديد أهمية التمييز بين منطق الثقافة وبين الأعمال الثقافية. الاعمال موروث جامد، لكن المنطق هو الذي يجعل المرء يهتم بهذا العمل ويهمل ذاك. فالمنطق يشير إلى مجرى الحياة، إلى التحول والتطور، في حين أن التراث يشير إلى المعطى الجامد الأبدي. عندما نحلل الثقافة العربية، تلك التي يسميها البعض تقليدية أوسلفية، عندما ندرس التراث كما يستوعبه عرب اليوم من خلال همومهم الآنية، فإننا نكشف أولاً عن مميزات الحقبة التاريخية التي يعيشها العرب، حقبة تحول من التبعية إلى الانعتاق، من الخمول إلى النشاط، وثانياً عن مميزات النخبة التي تسير عملية الانتقال، وأخيراً عن موقع العرب في عالم اليوم بين مجموعات إنسانية، بعضها مهيمن مسيطر، بعضها خانع قابل، وبعضها متوثب طموح.

هذه نظرة إلى التراث والثقافة والتقليد لا يمكن أن تنبع من داخل التقليد. لا بد لها أن تستقل عنه لتعود إليه وتحكم عليه وتستغله. فهي نظرة خارجية، إن لم نقل موضوعية، تستعمل منظور التاريخ كعنصر معرفي أساسي لتكوين الموضوعية العلمية.

لذا، نواجه هنا مفارقة أساسية، نسميها **المفارقة الأولى**، وسنرى في الصفحات اللاحقة أشكالاً لنفس المفارقة. فالوعي بها وتجاوزها في ظروف ملائمة هو شرط لتحقيق الانبعاث. لا يتأتى تحديد سبل الانبعاث، أي إدراك المفهوم إدراكاً حقيقياً، إلا بكسب مفهوم تاريخي نقدي للثقافة. أما إذا كان فهمنا لها لا تاريخياً لا نقدياً، فإننا

نطالب بالانبعاث ونحن عاجزون باستمرار عن تحقيقه.

2 ـ إشكالية الانبعاث الحضاري:

يمكن أن نعرض تاريخ الشرق من زوايا مختلفة: إنطلاقاً من الدعوة الإسلامية، فتتابع الحقب متميزة بتوالي الأجناس المسيطرة على الحكم، العرب ثم الفرس والبربر ثم الأكراد والأتراك، أو انطلاقاً من بقعة جغرافية معينة، فتتوالى الدول بعواصمها المشهورة، المدينة ثم دمشق ثم بغداد ثم قرطبة ثم القاهرة... إلخ. أو انطلاقاً من الثقافة واللغة الغالبتين، فنلاحظ أن أوج التاريخ العربي والحضارة العربية هو القرن الرابع الهجري ـ التاسع والعاشر بعد الميلاد ـ حيث شاركت كل الأجناس وكل العواصم في ازدهار ثقافة غزيرة متنوعة، أدبية علمية فلسفية، كلها مكتوبة باللغة العربية. بعد تلك الحقبة لم تشهد أي عاصمة من عواصم الوطن العربي نشاطاً فكرياً مماثلاً ولم يستَعِد العرب نفوذهم وتأثيرهم ومركزهم القيادي.

هذا واقع تاريخي يعيه كل عربي، بل هو إرث يحدد نظرة العرب إلى الحاضر والمستقبل ويقودهم في طريق لا محيد لهم عنها. فالعرب، أفراداً وجماعات، لا يقدمون مطالبهم ـ لأنفسهم ولغيرهم، أيام استقلالهم وأيام تبعيتهم، أيام ضعفهم وفقرهم وأيام استعادتهم بعض القوة والرفاهية ـ باسم حق إنساني مجرد، تحت شعار حد أدنى من الأمن والحرية والخير يجب أن يتمتع به الإنسان بصفته إنساناً، كما تفعل شعوب أخرى كانت إلى تاريخ قريب مغلوبة على أمرها. يريد العرب تغيير أحوالهم باسم مشاركتهم السابقة في الحضارة الإنسانية، وهو موقف متميز بجدته وشموليته، يشبه إلى حد كبير موقف اليونانيين والإيطاليين في القرن الماضي. لذا حق أن نتكلم عن انبعاث ونهضة، لا عن تقدم وتثقيف.

ينبني على هذا الواقع الموروث نتائج شتى أهمها:

أولاً: إن نظرة العرب إلى التاريخ تكتسي صورة خاصة، فهي ثلاثية دائرية أو حلزونية. صحيح أن هذه النظرة عريقة في التقليد العربي والسامي عموماً، لكنها ما زالت فاعلة لأسباب قائمة حالياً. الحاضر انحطاط بالنسبة للماضي، والمستقبل يجب أن يكون عودة إلى نقطة البداية واستدراكا لما ضاع في الفترة الفاصلة بين الماضي الحافل

والحاضر البئيس. وهي نظرة مناقضة للنظرة المتداولة والتي ترى التاريخ تطوراً مستقيماً من ماض منحط إلى مستقبل راق.

ثانياً: إن البؤس هو الوعي بالانحطاط. ما دامت إنجازات الحاضر أقل قيمة من إنجازات الماضي فالبؤس قائم وبالتالي الانحطاط.

ثالثاً: إنه يجب أن يتم الانبعاث على يد العرب أنفسهم وهذا شرط بديهي. كلما استهلك العرب منتجات حضارة ما، دون أن يشاركوا في تطورها، فإنهم في وضع أسوأ من الوضع الذي عرفوه منذ أن احتل العنصر التركي مركز الصدارة في العالم الإسلامي. يعني الانبعاث استحضار موقع العرب في القرن الرابع، أي استعادة مركز القيادة على طول وعرض الوطن العربي. والقيادة الثقافية تعني بالذات: هيمنة اللغة العربية في النطاق الوطني، والاستغناء عن الأساتذة والمساعدين الأجانب بحيث لم تعد على أرض العروبة مفارقة بين السلطة السياسية والنفوذ الثقافي والتواصل اللغوي.

من الواضح إذن أن الانبعاث لا يعني إحياء إنجازات الماضي بقدر ما يعني استعادة العرب للمركز الذي احتلوه فيما سبق بين الأمم. لا يمكن ولا ينبغي أن تماثل إنجازات الحاضر إنجازات الماضي، الممكن والواجب هو احتلال مكانة مماثلة لمكانة الثقافة العربية في أوجها. إن الثقافة العربية المطلوبة ستكون بالطبع مشابهة للثقافة القديمة من جوانب شتى، لكنها ستكون أيضاً وبالضرورة مخالفة لها في المضمون من حيث كونها في مستوى الثقافات المعاصرة.

إن الانبعاث العربي هو مشروع العرب جميعاً، لا مفر لهم عنه، لأنه مثبت في اللغة وآدابها، في التاريخ ومخلفاته. لو نسيت اللغة أو تغيرت بحيث لم يعد بين لهجة اليوم وكلام السلف إلا علاقات تولّدية باهتة، كما حصل للغات عديدة أخرى، لما اتضح للوجدان العربي مشروع الانبعاث كفرض لا مناص منه. رغم الانحطاط والتفكك استمرت اللغة محافظة على بنيتها الأساسية وهذا ما جعل الوعي السياسي والثقافي يتجلى في مشروع انبعاث وليس في مشروع تقدم وتثقيف. ومشروع الانبعاث محدد أولاً بمستوى الحضارة العربية في الماضي وثانياً بالصراع مع الغرب الاستعماري وإرث أوروبا الصليبية.

بالطبع هناك مفاهيم مشتركة في عالم اليوم، وفي العالم الثالث بخاصة: التحرر

والانعتاق والتنمية، لكنها في الذهنية العربية تخضع جميعها لمفهوم محوري هو مفهوم الانبعاث، أصل الخصوصية الثقافية العربية.

3 ـ الأصالة والاغتراب:

تطرح في هذا الإطار مسألة الأصالة التي كثر فيها النقاش منذ سنوات دون أن ينتهي إلى إجماع في الرأي. إن منطق الخطاب العربي يضمّن الكلمة معنى خاصاً يجمع بين مفهومَي الخصوصية و الإبداع. لا يستطيع عرب اليوم أن يقولوا إن لهم حضارة وثقافة بالمعنى الدقيق إلا إذا كانت إنجازات اليوم في مستوى إنجازات الأمس، وفي الوقت ذاته متميزة عن إنجازات الشعوب الأخرى، الأوروبية بخاصة التي تدعي كونية زائفة.

إذا ربطنا الأصالة بإنجازات الماضي فقط، تاه كلامنا عن القصد لأنه يشير إلى تاريخ بائد، وإذا ربطناها بالإنجازات الحالية كان كلامنا فارغاً لأن ثقافتها الحالية مقتبسة في جل مظاهرها، باتفاق الجميع. يبقى حل معقول وهو أن نربط الأصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلاً. فتكون الأصالة عبارة أخرى عن المشروع الثقافي الذي تكلمنا عنه آنفاً.

هذا هو مؤدي تحليل المفاهيم.

إلا أن المشكلات الثقافية لا تنفصل عن الصراع السياسي والتنافس الاجتماعي. لما ننتقل من التحليل إلى معاينة الواقع اليومي، نلاحظ أن الكتّاب لا يستعملون كلمة الأصالة في النطاق المعقول الذي حددناه. علينا أن نهتم بهذا الاستعمال الشائع الذي هو نتيجة وضع اجتماعي معين وسبب خلط فكري منتشر.

يعطي البعض لكلمة أصالة مفهوماً لا يتجانس مع مفهوم الانبعاث، إلى حد أن المفهومين يصبحان متباعدين إن لم نقل متناقضين. ويتسبب هذا التناقض المفتعل في ظهور برنامجين يركز أحدهما على الأصالة والآخر على الانبعاث عن طريق الاغتراب. ما يهمنا نحن هو السؤال التالي: هل التناقض بين البرنامجين ناشىء عن اختلافات مصلحية فقط، أم هل هو تعبير عن مفارقة تاريخية عميقة تكمن في صلب مفهوم الانبعاث كمشروع إنساني عام؟ بعبارة أخرى: هل مسألة الانبعاث تؤدي حتماً أم لا إلى

التناقض بين الأصالة والمعاصرة؟

إذا فهمنا الأصالة بكيفية مطلقة معزولة عن كل الظروف القائمة، أي إذا اقتنعنا بأنها تعني أنه واجب على عرب اليوم أن يضاهوا عرب الأمس وأن يتميزوا عن الآخرين، وبخاصة عن الغربيين الذين كانوا إلى غاية الأمس القريب أسياد العالم سياسياً وأساتذته تقنياً، جاز التساؤل: أليس في هذا الإطلاق وهذا الطموح ميل إلى التعجيز، والتعجيز للمحافظة على الأوضاع الفكرية والاجتماعية القائمة؟ وليس من الضروري أن تكون إرادة التعجيز واعية، يكفي أن تكون محتملة لتصبح سبب اختلاف سياسي عميق.

قد يبدو التساؤل مجانياً لأول وهلة. لكن إذا تذكرنا أن التراث والانبعاث والأصالة، مفاهيم محددة كما أوضحنا ذلك تاريخياً واجتماعياً، أي مرتبطة ببنية النخبة الحاكمة، أدركنا مغزاه الحقيقي. ويعود برنامج الأصالة، في صورته المطلقة المتطرفة، وسيلة رفض الاقتباسات من الخارج، حتى الصالحة والمفيدة، بدعوى أنها معارضة لما يطمح إليه العرب من تمييز ومغايرة، إن لم نقل من تفوق. وكلما قل الاقتباس من الخارج والتفاعل معه، تقوت حظوظ المحافظة على التشكيلة الاجتماعية وعلى نفوذ النخبة التقليدية فيها. هذا رغم استيراد منتجات استهلاكية ترفيهية لا تمس في شيء المثل والرموز الموروثة.

يجب أن نرى في هذا الإطار برنامج الاغتراب أو الانبعاث بالتلمذة إلى الغرب. لقد أولينا في تحليلاتنا السابقة الأسبقية لمفهوم الأصالة لأسباب تاريخية ومنطقية. لكن بما أن البعض يفهمه في الواقع لا كما يقتضيه التحليل بل كما تمليه المصالح الآنية، ويجعل منه وسيلة للتعجيز والمحافظة، وجب علينا أن نعرض بموضوعية تامة البرنامج المعارض له.

وُجدت منذ عهد النهضة ـ وتوجد الآن ـ في المجتمع العربي أقلية تدعو تصريحاً أو تلويحاً إلى تقليد الغرب جملة وتفصيلاً، بهدف الخروج من وضعنا البئيس. إن البعض يفسر هذا الميل بالقانون الاجتماعي الذي ذكره ابن خلدون، والقاضي بأن المغلوب مجبول على تقليد الغالب في كل شيء. قد يكون هذا القانون قد لعب دوراً في بداية الاحتلال الاستعماري لدى أوساط غير مثقفة أو متأثرة بمصالحها الآنية. لكن هناك

دوافع أعمق تستحق الاعتبار، خاصة حينما تأتي دعوة الاغتراب نتيجة أدلوجة عظيمة مثل الليبرالية الديمقراطية أو الماركسية.

الدافع الأول: هو إرادة توسيع قاعدة الانبعاث والإصلاح. قلنا إن مفاهيم التراث والانبعاث والأصالة خاضعة كلها لبنية التشكيلة الاجتماعية، فمن الطبيعي أن تستلزم مقاومة التشكيلية نقد المفاهيم المذكورة. ونلاحظ بالفعل صراعات اجتماعية داخل النخبة نفسها أثناء عهد النهضة وحتى يومنا هذا. إن الدعوة إلى الاغتراب لم تنشأ من لا شيء ولا يمكن اعتبارها محرّكة من الخارج في كل مراحلها وظواهرها. لا سبيل إلى إنكار أن لها جذوراً في المجتمع العربي نفسه، سواء كانت ذات اتجاه ليبرالي أو اتجاه ماركسي. لهذا السبب ينظر أنصار الاغتراب إلى التراث نظرة مخالفة لما حللناه سابقاً. يحاولون تجاوز تراث النخبة، المهذب المكتوب، باللجوء إلى التراث الشعبي الأكثر ارتباطاً بالمناخ والطبيعة والاقتصاد، والأقرب إلى التراث الإنساني المشترك. في هذا المنظور يفقد مفهوم الخصوصية الثقافية طابعه المحوري. يظهر التغاير كواقع مجتمعي وفكري خاضع هو نفسه لقوانين تاريخية واجتماعية عامة. حينئذ لم تعد الخصوصية قمينة بأن تكون هدف السياسة التعليمية والتثقيفية. يعني الانبعاث في هذه النظرة استدراك التخلف واللحاق بركب الحضارة العالمية ولا يحتمل غير هذا المعنى. والنبوغ يعني التفوق في نطاق المعطيات الحالية. بتحليل تلك المعطيات يتضح أن النبوغ لا يستلزم الخصوصية، إذ النبوغ في نطاق الثقافة التقليدية لا يعد نبوغاً بالنسبة للثقافة المعاصرة والنبوغ في نطاق الثقافة المعاصرة لا يستوجب، بداهة، إحياء التراث القومي. هذه صورة جديدة للمفارقة التي ألمحنا إليها سابقاً.

الدافع الثاني: هو ضرورة إختزال التطور، أو بعبارة أوضح لزوم ربح الوقت. نواجه هنا نتيجة حتمية لمفهوم الانبعاث كاستدراك. إذا حصل في الماضي تخلف في مسيرة الثقافة والمجتمع، فكيف يتأتى الاستدراك إذا لم ننطلق من مستوى ثقافي وعلمي أعلى من مستوى الثقافة الموروثة التي هي بالتعريف مفوتة؟ وإذا لم نفعل ذلك، فسنحكم على أنفسنا بإعادة اكتشافات الغير، كما وقع لمجتمعات أخرى في هذا القرن بالذات. وإعادة اكتشافات الغير، ولو بفوارق طفيفة، لا تعد مساهمة في التاريخ العالمي، لا تشير إلى خصوصية أو أصالة من أي نوع، ولا تضمن بالأحرى أي نوع من

التفوق، حيث الفارق الحضاري سيبقى على حاله إن لم يتسع.

إن برنامج الاغتراب متميز ومتكامل. وهو نتيجة التشكيلية الاجتماعية، مثل منافسه، برنامج الأصالة سواء بسواء. في نطاقه تتغير مفاهيم التراث والانبعاث والإبداع.

هكذا يوجد على الساحة العربية برنامجان يتفقان في الهدف، محو التخلف، ويفترقان في الغاية: الأصالة بالمحافظة على الموروث، أم النبوغ في إطار التراث الإنساني المشترك (مهما كان مدلول هذه الكلمة)؟ الواقع أن كلا البرنامجين بقي حتى اليوم مجرد دعوى ولم يخرج أي واحد منهما إلى حيز الوجود. والنخبة العربية تتأرجح منذ عقود بين البرنامجين لأسباب متعددة لا مجال لتفصيلها هنا، مع ما لذلك التأرجح من عواقب سلبية على الوضع التعليمي والثقافي في الوطن العربي.

لنذكر **فقط أن كلا البرنامجين يستمد قوته من ضعف الآخر**. كل واحد ينقد الآخر ويعجز عن رد النقد الموجه إليه. يدور هذا النقد المتبادل حول مسألة اللغة. يركز دعاة الأصالة اهتمامهم على التراث كمجموعة إنجازات ولا يعنون في الغالب بالكشف عن منطقها الداخلي. فيغيب عنهم أنها في كل الظروف مفوتة. ما كان في الماضي عنوان النبوغ والتفوق، لا يتناوله إلا كبار العلماء، أصبح اليوم يدرس في الصفوف الإعدادية. من الواضح أن رياضيات الخوارزمي أو ابن البنّا لا يكسب المطلع عليها أي نبوغ في أي مجال من مجالات العلم الحديث. هذه قضية لا ينازع فيها إلا معاند جاهل. لكن ما حكم القضية ذاتها عندما يتعلق الأمر باللغة العربية؟ تمثل اللغة دائماً مرآة للثقافة. إذا حافظنا عليها كما كانت في العصور الزاهرة، فإننا نحافظ على الثقافة التي كانت مادتها ومضمونها. فنواجه الاختيار الصعب: إما تنفتح اللغة على مفاهيم وأفكار مستحدثة، فتخلق تعابير مواتية لها وتتحول من شكل إلى شكل آخر، وإما تتحجر وتبقى وفية لتراكيب الماضي، فتعجز بعد حين عن استيعاب مبتكرات الحاضر بما يلزم من دقة وشمولية ووضوح. **في هذه الحال يمتنع النبوغ فيها وبها**. إن النبوغ لا يتحقق إلا إذا اعترف به الغير، والاعتراف لا يحصل إلا إذا اطلع الغير على منجزات ثقافية في مستوى معين، والاطلاع يتطلب إمكانية النقل السريع والأمين من لغة إلى لغة، والنقل السريع يستوجب تساوي اللغتين، كل واحدة حسب

قوانينها الخاصة، في القدرة على الإشارة الواضحة إلى المبتكرات. إذا لم يتحقق هذا الشرط بقي الإنجاز حبيس الثقافة الأصلية وبقيت الأصالة، بمعنى النبوغ والابتكار، دعوى فارغة لا تعني ولا تهم ولا تقنع إلا أصحابها. هذا بالطبع لا يمنع أفراداً معينين من النبوغ والتفوق لكن بلغة غير لغتهم. فهؤلاء نوابغ خرس، وتبقى اللغة قادرة فقط على ترديد دعوى الأصالة بدون أن تترجمها إلى الواقع المعترف به لدى الجميع. هذه صورة ثالثة للمفارقة التي ما فتئنا نذكرها والتي نواجهها أيضاً في برنامج الاغتراب.

إن منطق الاختزال وكسب الوقت يقود صاحبه في النهاية إلى إبدال اللغة القومية بلغة أجنبية. إن تكوين الأساتذة الأكفاء وتوفير الكتب المدرسية المتطورة وإصلاح البرامج، أعمال تتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عالية وأموالاً وافرة. في هذه الحال يقول أنصار برنامج الاغتراب: لماذا لا نكتفي بجلب الأساتذة الأجانب الذين سيزودوننا بكل ما نحتاج إليه؟ قد تمس هذه السياسة في البداية التعليم العالي وحده، لكن سرعان ما تكتسح الثانوي وربما الابتدائي أيضاً، وفي آخر المطاف تقطع العلاقات العضوية مع الماضي، رغم الاهتمام الظاهري بالفولكلور ومساهمته في الثقافة الشعبية العالمية. لكن هل تضمن هذه المغامرة النبوغ والإبداع؟ قبل سنوات قليلة كان الجواب بالإيجاب على هذا السؤال يكاد يكون إجماعياً، ثم ظهرت في دائرة المنظمات الدولية بحوث تؤكد أن التلقين باللغة الأجنبية لا يسهل الاستيعاب الدقيق وأن الازدواجية اللغوية تعطل القدرة على الإبداع، عكس ما كان يظن في الغالب. لا ندري في الحقيقة هل كان لدعوة الأصالة تأثير فعال على بلورة هذا الرأي، أم هل نشأ كنتيجة طبيعية لتقدم البحث الموضوعي. إذا كان الاحتمال الثاني هو الأقرب إلى الحقيقة، فالاتجاه الجديد يرجح بكيفية واضحة برنامج الأصالة.

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن النقاش الدائر حالياً حول الثقافة في الوطن العربي يلجأ إلى كلمات ـ تراث، تقليد، أصالة، إبداع ـ لا تعبر عن مفاهيم دقيقة. ولهذا السبب بالذات يزداد النقاش حدة يوماً عن يوم دون أن نرى إمكانية التوصل إلى حد أدنى من التفاهم. وفي هذه الحال، من انعدام إجماع قومي حول مسائل حيوية، تبقى السياسة التعليمية مهزوزة معرضة إلى التغيرات المفاجئة وإلى التأثير الأجنبي. وهذا وضع خطير يرثي له كل المسؤولين دون أن يقدموا على إزالته. لكن يجب علينا أن

نعترف أن البت في المشكلات الثقافية صعب جداً، وذلك لسبب واضح. يمكن للمسؤول أن يبت بعد مهلة وجيزة في قضية اقتصادية أو حتى سياسية، لأن التراجع فيها ممكن والخسارة التي تلحق البلاد في حالة اختيار خاطىء قد تعوض. أما الخطأ في الميدان الثقافي، حيث يتعلق الأمر باستدراك عقود أو قرون ضائعة، فقد تكون الضربة القاضية على الأمة. وإذا تذكرنا أن الاختيار يمس بنية اللغة العربية، أكبر رصيد يملكه العرب لكي يكونوا مجموعة لها وزن في عالم اليوم، فهمنا تردد الزعماء والمفكرين، بل تردد كل مواطن عربي، عندما يواجه ضرورة الحسم. فالكل يلجأ إلى التسويف.. وهناك سبب ثان لا يقل خطورة عن الأول. إن المفارقات التي ذكرناها في الصفحات السابقة، والتي تمثل صوراً مختلفة لمفارقة واحدة، تعبر عن تناقض موضوعي، يعني اجتماعي وتاريخي، لا يمكن تجاوزه بالكلام وفي ساحة النقاش. لا بد من تطور فعلي وهذا بدوره مرتبط بالاختيار الثقافي، فنقع في حلقة مفرغة.

إن السؤال الكامن في تعارض البرنامجين المذكورين هو: ما الهدف من الانبعاث، الوفاء للماضي والانتقام من قسوة التاريخ، أم كسب موقع مناسب من أجل المساهمة الفعلية في حياة الأمم؟ بعبارة أخرى، ما هي القيمة الأساس لنظامنا الفكري والخلقي: الوفاء أم الإبداع؟

من هنا نرى أهمية النقد المفهومي الذي انطلقنا منه، شريطة أن لا نظن أن المناقشة هي ذاتها تجاوز التناقضات، إنها خطوة فقط لإدراك الاختيار. لكن الاختيار هو الذي يمثل الخطوة الحاسمة، والاختيار هو بالتعريف اختيار جماعة معينة في زمن معين ضد جماعة معينة أخرى. إن من يظن أن تعارض البرنامجين قد يحل على مستوى الفكر وحده إنما يجري وراء شبح خادع. لقد أشرنا عند ذكرنا لما أسميناه بالمفارقة الأولى إلى أن الاتفاق بين الجميع، عن طريق الإدراك النقدي للمفاهيم، لا يتم إلا بعد قفزة نوعية تجعل من مجتمعنا مجتمعاً تاريخياً ومن وعينا وعياً تاريخياً، فتجاوُز المفارقة عملية جدلية مرتبطة بالتاريخ الوقائعي نفسه.

وفي موضوع الإبداع بالذات، نقول إنه لا يتحقق في أعمال فنية أدبية علمية إلا بعد تحقيق الشروط الضرورية، والشروط لا تتأتى ـ بواسطة سياسة تعليمية معينة ـ إلا إذا حصل إجماع حول مفهومي الأصالة والانبعاث، والإجماع بدوره لا يكون

إلا بالخضوع للمعطيات الموضوعية، بعد أن يصبح وعينا الجماعي خاضعاً للتطور المستقل عن رغباتنا الذاتية.

4 ـ شروط الانبعاث والاستقلال الثقافي:

ألخص هنا النقاط الرئيسية التي ذكرت في التحليلات السابقة، إما بعبارة تقريرية وإما بعبارة نقدية.

أ ـ إن إشكالية الانبعاث الثقافي مفروضة على العرب بسبب تاريخهم. لا يمكن الانفلات منها إلا بالتنكر للغة العربية، خزان الثقافة القومية. من الوهم الخالص أن نظن أن ثورة سياسية أو اجتماعية ستلغي تلك الإشكالية.

ب ـ لا ينحصر الانبعاث الحضاري في إحياء التراث. إن إنجازات الثقافة العربية الكلاسيكية تحدد طموح العرب المعاصرين، لكن الطموح شيء إضافي، منوط في آن واحد بحضارة الماضي وبحضارة اليوم. لا يعني الانبعاث سوى شيء واحد: أن تحتل الثقافة العربية المعاصرة، بين الثقافات الأخرى، نفس المركز الذي احتلته الثقافة العربية القديمة في عصور ازدهارها وتفوقها. وهذا يتطلب شروطاً ثلاثة:

أولاً: إحياء التراث.

ثانياً: استيعاب منطق الحضارة العصرية.

ثالثاً: تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب.

ونرى هكذا أن مفهوم النبوغ ذاته يتضمن علاقة جدلية بين الخصوصية والكونية.

جـ ـ حيث أن الحضارة المهيمنة حالياً غربية المنشأ، إن تقليد منشآتها لا يعد مشاركة في إثرائها. وحتى استيعاب منطقها العضوي لا يضمن حسن الإفادة منها، وبالتالي لا يضمن الإبداع في نطاق معطياتها. هذه ملاحظة تصدق على الجماعة فقط لأن الفرد يستطيع أن ينبغ في نطاق متطلبات الحضارة الغربية. وهذا هو أصل هجرة الأدمغة. إن النبوغ الفردي لا يعنينا هنا، لأن لسان حال المهاجر يقول: لا حضارة بدون محيط ثقافي غربي. ما يعنينا هو النبوغ الجماعي، إن

صح التعبير، أي نبوغ الأفراد الذين لا يتنكرون لمحيطهم الجغرافي، والاجتماعي، والتاريخي... إننا لا نهتم بنبوغ طبيب من أصل عربي بل نهتم بنبوغ الطب العربي، والرسم العربي، والزراعة العربية، والمعمار العربي... ويكفي أن نذكر هذه المجالات ليتضح لنا في الحال أن النبوغ فيها رهين بالموافقة بين المنطق العلمي العام والمحيط العربي الخصوصي.

د - لكي تتوفر فرص النبوغ لأكبر عدد ممكن من الناس في شتى المجالات لا بد أن تجرب طرق جديدة، مبتدعة للتلقين. إن ثورة تربوية شرط أساسي لتهييء الجو للإبداع الفكري. والثورة التربوية تستلزم أمرين: إثبات معرفة المحيط الطبيعي كهدف أول للتربية، وثانياً تطوير منهجية تعليم اللغة. والكل يعلم أن النقطة الثانية بالغة الخطورة. لقد دُرست مشكلات العربية منذ عقود واعتُني بقضايا القولبة والتوحيد والتعريب والخط... لكن لم يُفْصَل في أية واحدة منها إلى يومنا هذا. ومن نافل القول إن الكيفية التي ستُفْصَل بها تلك القضايا الملحة، ستكون العامل الرئيسي في حسم المعضلة المطروحة منذ عهد النهضة: كيف ضمان الخصوصية والإبداع، الخصوصية للإبداع، والابداع في نطاق الخصوصية؟!

الفصل العاشر

التعريب



إن قضية التعريب هي قضية اللغة في المجتمع العربي. لم تتولد عن حالة طارئة غير متوقعة، ولن تحلّ باتخاذ بعض القرارات في حقل التربية أو السياسة الإعلامية. الواقع أن كل مجتمع يعرف مشكلة لغوية، إنما الفرق بين مجتمع وآخر، هو مقدار الوعي بالمشكلة، ومقدار الجدية والهمة في معالجتها.

لقد ناقشنا قضية اللسان العربي منذ عقود، لكن في إطار يجعل منها فرعاً من قضية أخرى نعتبرها أهم وأشمل: قضية المعتقد، الاستمرار الثقافي، الخصوصية القومية، الوحدة السياسية. فكانت النتيجة أننا لم نمسك بعمق المشكل وموقعه الجوهري في قضايانا القومية. لا نعني أن اللغة هي بالضرورة أساس كل تقدم علمي وحضاري، لأن هذا رأي واضح البطلان. بل نعني أن اللغة هي مرآة تنعكس فيها أحوال الثقافة والحضارة. فمشكل اللغة هو مشكل التخلف. لا يتصور تقدم حضاري، يبقى معه المشكل اللغوي قائماً على الحالة التي نحياها اليوم: إما يحل وإما يهمل نهائياً.

أدافع في هذه الصفحات عن وجهة نظر ألخصها في النقاط التالية:

- قضية التعريب هي قضية اللسان العربي في شكله الحالي.
- قضية اللسان هي انعكاس لمشكلة الوجود العربي.
- لا يمكن أن تحل القضية إلا في نطاق قرار وحدوي.

لا أعتقد كما يفعل الكثيرون أن اللسان هو ضمان الوجود القومي والمصير الواحد. بل أعتقد بالعكس أن الوجود القومي لا يضمن إلا في إطار وحدوي وأن سلطة قومية وحدها قادرة على حلّ مشكل اللغة الذي يعني في الأساس مشكل التخلف. قد لا أوفق في حدود هذه المساهمة إلى بسط الأدلة الكافية لتبرير وجهة نظري هذه. لكن تقصيري لا يدل، بالضرورة، على عدم صحة الرأي المعروض. لذا، أناشد القارىء أن ينعم النظر في الرأي منفصلاً عن المبررات المسوقة هنا. قد يوفق هو إلى براهين أمتن من التي أقدمها أنا. وإذا حاول عن حسن نية، ولم ير للرأي وجهاً، حق له إذ ذاك أن يُعرض عنه ويقضي بسفاهته.

1 ـ المجتمع واللغة:

نتكلم منذ عقود في وطننا العربي عن التعريب. ماذا نعني بالكلمة وإلى أي ظاهرة اجتماعية نشير بالضبط؟ هل نعني حالة طارئة لم نعرف مثلها في تاريخنا الطويل ولم يعرف مثلها أي مجتمع آخر، أم نعني حالة عادية نسبياً في تطور الثقافات، يعانيها اليوم العرب وغير العرب، بعدما عانتها في الماضي شعوب أخرى؟

هذه تساؤلات أولية، لا محيد عنها، إذا أردنا أن نلمّ بماهية المشكلة وحدودها. كل معالجة في نطاق غير نطاق التاريخ المقارن واجتماعيات الثقافة، تقودنا إما إلى تبسيط مجحف، وإما إلى مغالطات لفظية.

لنذكر الواقع اللغوي في روسيا القيصرية كما وصفه لنا بإطناب القصاصون الروس.. لنذكر حالة إيرلندا والهند بعد قرون من الحكم الإنكليزي.. لنذكر حالة كيبيك داخل الاتحاد الكندي.. لنذكر مواقف الحزب الشيوعي الصيني إزاء مشكلات اللغة والثقافة والكتابة الصينية.. إن مجرد ذكر هذه الأمثلة، والقائمة غير محدودة، يلفت انتباهنا إلى أن هناك مشكلاً نظرياً يمكن أن نطلق عليه اسم مشكل اللسان المقوعد داخل المجتمع المتغير. لنرسم صورة موجزة لهذا المشكل العام.

قبل كل شيء، لا بد من أن نعيد إلى الأذهان، أن اللغة المكتوبة واللغة المحكية ظاهرتان اجتماعيتان مختلفتان: لكل واحدة منهما تعريفات وأصول وآثار خصوصية. نتكلم هنا عن الظاهرة الصوتية فقط. نهتم بكلمة (هيدروجين) ونهمل هل نكتبها حرفاً أو رقماً أو رسماً. بعد هذا التوضيح نطرح السؤال التالي: هل نستعمل لغة واحدة أم لغات كثيرة[1]؟

الواقع، أنه لا يوجد مجتمع يستعمل لغة واحدة. إن المستويات اللغوية متفاوتة في

1 ـ تفادياً لأي سؤ تفاهم أحدد هنا استعمال بعض الكلمات:
- الكلم: أداء صوتي خاص بلهجة معينة.
- اللهجة: تركيب كلامي ينتمي إلى أصل معين ويتميز عن غيره في النطق والمفردات وبعض التراكيب.
- اللغة: مجموعة مفردات وتراكيب تخص مجالاً معيناً، مشتقة من أصل واحد أو مستعارة من أصول مختلفة.
- اللسان: لغة مضبوطة القواعد صوتياً ونحوياً ومعجمياً، اكتسبت عن طريق الكتابة استقراراً نسبياً.
- الرمز: علامة اصطلاحية للتعبير عن ملموسات أو معقولات.

كل مجتمع. نميّز هنا أربعة، ونرتبها من الأقل إلى الأكثر تجريداً واستقراراً:

- **اللهجات** وهي المستعملة في الحياة اليومية. قد تكون من أصل واحد وقد تكون من أصول مختلفة. وكونها مختلفة الأصول لا يمنع تجانس المجتمع وتوحيد الدولة. كما أن وجود دولة قوية ومجتمع واحد لا يحتم إنصهار بعضها في بعض، رغم قوة التأثيرات المتبادلة. لا شيء في التجربة التاريخية يدل على أن ظاهرة اللهجات قد تختفي في المستقبل القريب، بل العكس هو الأرجح الآن.
- بجانب اللهجات يوجد لسان مكتوب وهو لهجة وقع عليها الاختيار لسبب من الأسباب لتكون وسيلة التخاطب الرسمية: هو إذن لهجة الطبقة الحاكمة في البلاد. قد تكون لهجة مستعملة فعلاً داخل التراب الوطني، وقد تكون لغة أجنبية فرضتها ظروف سياسية أو ثقافية دينية محددة. تصبح اللهجة المذكورة لساناً عندما تجري عليها عملية تنميط وقوعدة. فتستطيع بذلك أن تبطل مفعول التغير في مخارج الحروف والتراكيب وقاموس المفردات. من هنا تنشأ قضية الفصاحة التي تعني أساساً معارضة كل تحول من أي نوع كان.
- بجانب اللسان المقوعد المستعمل في المحافل الرسمية، تروج لغات اصطلاحية تلجأ إليها فئات متخصصة مثل أصحاب الصناعات أو المعارف. فهناك معجم البنائين، ومعجم الأطباء والصيادلة، ومعجم الوراقين.. إلخ. تتجدد هذه المعاجم باستمرار ويزداد عددها بقدر ما يترقى المجتمع ويتفنن في حياته. لماذا نقول لغات، مع أن الأمر يتعلق في الظاهر بمفردات مبتكرة أو مستعارة؟ لأن التطور قد يتعدى أحياناً المفردات إلى التراكيب. أو لسنا نتكلم عن لغة الفلاسفة، ولغة النحاة ولغة الشعراء؟ وكون اللغة الاصطلاحية تبتعد عن اللسان المقوعد في المجتمع الواحد يفسر لنا كيف تميل جماعة الاختصاصيين بطبعها إلى استعمال لسان أجنبي.
- أخيراً، إذا كانت الصنائع والعلوم الطبيعية، التي تصف العالم المادي المحيط بنا، تتسبب في تعدد اللغات الاصطلاحية، فإن العلوم النظرية، تلك التي لا تقنع بالوصف وتحاول الكشف عن العلل، تعمل على إبداع **الرموز**. من المعلوم، أن الرياضيات تتقدم بقدر ما تبدع من رموز. إن الصفر الذي ثوّر علم الحساب ليس مفهوم الفراغ المجرد، بل ذلك الرقم أو «النقش» الذي يعبر عن المفهوم بصورة

دائرة فارغة. ومن المعلوم كذلك أن الكيمياء الحديثة انشئت عندما ابدعت رموز حرفية تمثل الجواهر. إن قضية القياس الكمي، أساس العلم الحديث، تتلخص في البحث عن رموز مناسبة. إن كل علم حديث يحتوي على نظرية عامة حول ظاهرة الكون، والنظرية مجموعة رموز تتألف ويتولد بعضها عن بعض حسب قواعد ثابتة. فهي إذن تماثل اللغات الأخرى، سوى أنها أكثر تجريداً.

لم نتجاوز هنا ضبط ما يجري على ألسنة الجميع. الكل يتكلم عن لغة العامة ولغة الخاصة، عن لغة الصناع ولغة العلماء. غير أن البعض يظن أن هذا الكلام من قبيل الاستعارة وأن هذه اللغات متفرعة من لغة أصلية هي اللسان المقوعد ـ ما يسمى بلسان التلقين ـ في حين أنها كلها مستقلة بعضها عن بعض. وهذا الاستقلال الفعلي هو ما يفسر لنا ظاهرة تساكن لغات من أصول مختلفة، تقوم في المجتمع الواحد بالأدوار الأربعة المذكورة. من غير المستبعد، أن نجد في مجتمع ما لهجات من أصل غير سامي ولساناً مقوعداً من أصل سامي، ولغات اصطلاحية مختلفة ترجع إلى أصل آري ورموزاً شبيهة برموز آسيا الشرقية، ولا شيء يمنع مثل ذلك المجتمع من أن ينمو ويزدهر. إذا لم نسلم بهذه الإمكانية، لن ندرك عمق المشكلة المختفية تحت كلمة التعريب.

يعرف إذن كل مجتمع أربعة مستويات لغوية. لكن يتميز المستوى الثاني، مستوى اللسان المقوعد، بدور الوساطة: إن اللهجات واللغات الاصطلاحية والمنظومات الرمزية تروج في محيطات ضيقة، لكي تنتقل من محيط إلى آخر لا بد من أن تتحول، ولو جزئياً إلى اللسان المقوعد، وهذا واضح في تلقين العلوم. إن الرياضيات مثلاً سلسلة رموز، لكننا نجد، بين المعادلة والمعادلة المتولدة عنها، جملاً من اللسان المقوعد لا دخل لها في عملية الاستنباط، وإنما تستعمل للتوضيح والتبليغ. والشيء نفسه عندما نشاهد تجربة في مخبر، إن الجمل التي ينطق بها العالم لا تدخل في العملية الفيزيائية، وإنما هي بمثابة تعليق على التجربة. يخطىء البعض في فهم هذه الظاهرة فيظن أن اللسان المقوعد، لسان التعليق على الاستنتاجات المنطقية والعمليات الطبيعية، هو اللغة الوحيدة المستعملة في المجتمع.

بيد أن اللسان المقوعد، الذي يقوم بدور الوسيط بين بقية اللهجات واللغات، يؤدي على ذلك ثمناً غالياً، ألا وهو الجمود وعدم التطور. يتغير الكلم في المستويات

الأخرى سوى اللسان المقوعد، وذلك لأنه مقوعد، فهو بالتالي متأخر حكماً عن تطور المجتمع، افتراضاً أن المجتمع متطور فعلاً.

ينطبق وصفنا هذا على كل مجتمع. بيد أن المجتمعات متفاوتة. بماذا يتميز مجتمع عن آخر؟ بعبارة أدق، كيف تنشأ المشكلة التي نطلق عليها نحن مشكلة التعريب؟

قلنا إن اللسان المقوعد ـ لسان النحاة، لسان التلقين ـ هو لسان وسيط، تترجم إليه جزئياً كل لهجة فئوية عندما تتجاوز محيطها الضيق. إلا أن اللسان المقوعد في مجتمع ما، قد لا يمثل هذا الدور لسبب من الأسباب ـ والسبب في الغالب هو القهر والاستعمار ـ فيقوم بدور الوساطة لسان مقوعد دخيل. في هذه الحال يصبح اللسان الأول لهجة خصوصية ضمن اللهجات الفئوية الأخرى ويلجأ مستعملوه إلى اللسان الدخيل ليدركوا أفهام الفئات الأخرى، الاجتماعية والحرفية.

هذا من جهة ومن جهة ثانية، تكلمنا في تحليلنا عن مجتمع حي متطور، يزداد مع الأيام اطلاعاً على محيطه الطبيعي وقدرة على ابتكار النظريات والرموز. بما أن اللسان المقوعد هو الطريق الضروري، الذي يركبه كل من يريد أن يذيع معارفه وابتكاراته، فلا بد لهذا اللسان، رغم جموده على قواعده، أن يثرى بالمفردات المبتكرة. إن الألسن المكتوبة لا تتفاوت في حقل النحو والصرف، وفي حقل التركيب، بل في حقل القاموس وبخاصة قاموس الأشياء. لنتصور الآن حالة ركود مجتمعي، ولو كان نسبياً، فندرك في الحين أن صلات اللسان باللغات الاصطلاحية واللهجات قد تضمر إلى غاية الانعدام، وبما أن عملية تنميط وقوعدة ذلك اللسان مستمرة، فإنه قد يصل إلى درجة من الاستقرار تجعله يبدو وكأنه في غاية التمام والكمال. حينذاك يصبح هو نفسه لغة اصطلاحية تستعمل في ظروف خاصة ومن جانب فئة متخصصة. فظاهرة الكمال إنما هي الوجه الآخر لظاهرة الانغلاق والجمود.

لقد رسمنا صورة لحالة يكون فيها المجتمع راكدا نسبياً، ويكون فيها لسان ذلك المجتمع لغة اصطلاحية، تزاحمها لغات أخرى، فتدعو إلى تبني لسان دخيل ـ عن طواعية أو عن إكراه ـ ليقوم بدور الوسيط الذي كان من المفروض أن يقوم به اللسان الأصلي. لقد تحققت هذه الحالة في فارس تحت الحكم العباسي، وفي روسيا القيصرية، وفي إيرلندا تحت حكم الإنكليز، ونجدها اليوم في الهند وفي كيبيك.. وعندما نتكلم عن

قضية التعريب، فإننا نعني حالة اجتماعية ولغوية قريبة مما وصفنا. قد تختلف حدتها من قطر عربي إلى آخر، قد يختلف الباحثون في أسباب نشأتها: هل بدأت مع الاستعمار الأوروبي أم نشأت مع تغلب العنصر الفارسي أو التركي داخل الخلافة الإسلامية؟. لكن، ما لا يدع مجالاً للشك، هو أننا عندما نتكلم عن التعريب، لا بد لنا من أن نضعه في إطاره العام.

2 ـ إشكالية التعريب:

نستخلص من التحليل السابق أن لمشكل التعريب وجهين:

- كون لسان أجنبي يحل محل اللسان الأصلي في دور الوسيط بين اللغات الاصطلاحية التي تستعملها الفئات المختلفة في المجتمع.
- وكون هذا اللسان الأصلي، التي ضبطت قواعد توليد مفرداته وتركيبها في جمل مفيدة وتغيير معانيها، منقطعاً عن اللغات التي تكون بدورها قد توقفت عن النمو بسبب جمود المجتمع.

هذان وجهان لمشكل واحد. يبدو من السهل أن يخفي الأول الثاني. لكن لا يمكن سبر عمق مشكل التعريب، إذا لم نميز بينهما نظرياً على الأقل. الوجه الأول ظاهرة اجتماعية تنشأ عن القهر والاحتلال الأجنبيين، حيث يصبح اللسان الدخيل عنوان التقدم والعلم والأناقة واللسان الأصلي سمة كل ما هو بلدي متخلف.. فنرى الموظف يخاطب الزبون بلسان الأجنبي ليظهر نفوذه، والأم تخاطب ابنها باللسان نفسه للإعلان عن انتمائها إلى طبقة راقية، والطالب يقحم الكلمات الأجنبية ليثبت ثقافته العصرية، إلى آخر المظاهر المؤسفة المضحكة التي نلاحظها اليوم في المغرب العربي، وفي بعض الأوساط المشرقية، والتي كانت منتشرة في أثناء القرن الماضي في روسيا.

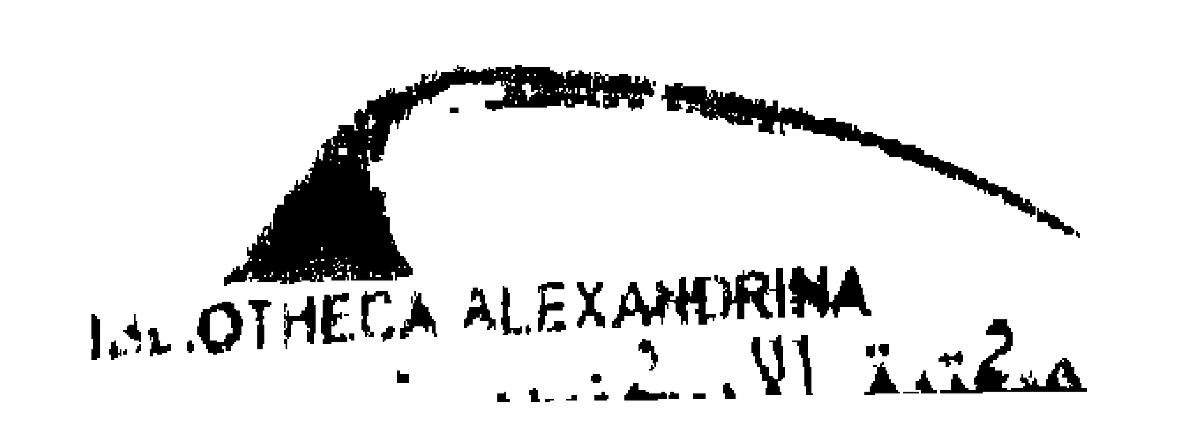
للدعوة إلى التعريب في هذا المجال مغزى سياسي واضح. إنها دعوة إلى الوحدة الوطنية ومحاولة لإيقاف تيار خطير يحوّل التقسيم الاجتماعي إلى تقسيم لغوي وثقافي. فالتناقض الذي كان موجوداً أيام الاستعمار بين الجالية الأجنبية والشعب المستعمر يتحول إلى تناقض بين النخبة الحاكمة، ذات النفوذ الاقتصادي، وباقي الطبقات المحكومة والمحرومة. وفي هذا الوضع ما فيه من تبعية اقتصادية وسياسية للمجتمعات

الرأسمالية المتقدمة[2]. لكن هذا الوجه الاجتماعي الأكثر وضوحاً، يخفي في الغالب الوجه التاريخي، الذي يكتسي أهمية أكبر إذا حللنا الأمور على المدى الطويل.

نجد دليلاً على التمييز بين الوجه السياسي الآني والوجه التاريخي في التجربة الصينية. لقد دخلت الصين في عهدها الحديث بوعي حادّ بضرورة إصلاح لغوي، حدد برنامجه مصلحو القرن الماضي. فطبقت مبادئه تحت الحكم الجمهوري الوطني وعممت نتائجه تحت الحكم الشيوعي. فأمحت بذلك جميع مخلفات التمزيق والاحتلال الاجنبي والاستغلال الإمبريالي والنشاط التبشيري. هل اعتبر الصينيون أن الإصلاح قد تم؟ لا، بل قالوا إن ما تبقى من القرن العشرين لا يكفي لإتمامه. لماذا؟ لأنهم يعتقدون أن التقدم العلمي والثقافي يحتم فك الارتباط التاريخي بين اللسان المقولب (لغة العاصمة بكين) وبين مجموعة الرموز التي يرجع قسم كبير منها إلى ما قبل ثلاثة آلاف سنة. إن قرار الكتابة الهجائية قد اتخذ قبل أن يصل الشيوعيون إلى الحكم بسنوات عديدة. ورغم ذلك لم يطبق إلى الآن لأسباب تدل على صعوبة المشكل وضرورة التروي في شأنه. لكن كل هذا لم يدفع القادة الصينيين إلى نفيه أو تناسيه. تركوه قيد الدرس، وأعطوا أنفسهم مهلة للتفكير، وربما للقيام بتجارب جزئية، قبل اتخاذ قرار التطبيق النهائي.

ولنا دليل أوضح في قضية اللسان الفرنسي الحالي. لقد انتبه الفرنسيون يوماً ليجدوا أن علوماً بكاملها تدرّس في معاهد حرة باللسان الإنكليزي، وأن المتخصصين بالإعلاميات مثلاً يستعملون لغة، مليئة بالمصطلحات الأميركية ومتأثرة في تراكيبها بالأنماط الإنجلوساكسونية، إلى حد أنها لم تعد تخضع لقوانين النحو الفرنسي المعهود. وأنت تقرأ الآن في صحفهم، مقالات تشبه كثيراً ما نكتبه نحن عن التعريب. بل تعدت القضية ميدان الاختصاص إلى الميدان الاجتماعي العام، حيث بدأ قسم من الطبقة الوسطى يتأثر في لسانه بالتراكيب والمفردات الأميركية، ويبتعد عن اللسان المتداول، أي أن لهجة برجوازية في طريقها إلى التبلور.

2 ـ يمكن تصور نفس علاقات التبعية داخل نظام دولي اشتراكي. ليست إذن قضية الاستغلال الثقافي مرتبطة بالنظام الاقتصادي الرأسمالي.



ويدل المثالان السابقان على أن وراء القضية الاجتماعية قضية ثقافية، تتعلق بحيوية المجتمع المعني، ودوره في الحضارة وتطور العلم الحديث.

صحيح أن قضايا اللغة لا تنفصل عن القضايا المجتمعية في كل الأحوال. بيد أنه يجب أن نضبط ما نعني بالمجتمع. اللغة مرتبطة بهيكل المجتمع، بتجزئته إلى طبقات، بعلاقة كل طبقة بالسلطة في الداخل وبمراكز القوة في الخارج. لكن هذا كله يعبر عن قسم فقط من الواقع. القسم الآخر هو أن اللغة مرتبطة بمستوى المجتمع بالنسبة إلى ثقافة القسم المتقدم من المعمور. إذا كان منحطاً جداً عن المستوى العالمي، حتى ولو في ميدان واحد، في مظهر واحد من مظاهر الحضارة، يطرح مشكل اللسان القومي، حسب العلاقات الجدلية التي حللناها في القسم السابق. وخطورة المشكل مرتبطة بمقدار التخلف عن المستوى الحضاري العام: إن مشكل فرنسة الفرنسيين لا يشبه في العمق مشكل التعريب، كما أن التعريب لا يشبه صعوبة المشكل الإيرلندي أو حتى المشكل الصيني.

وإلى حد الآن لم نشر إلى قضية الوحدة. سنفصّل الكلام عنها في صفحات لاحقة. لنذكر هنا فقط أن التحليل السابق يستتبع منطقياً، أن حل المشكل اللغوي يقتضي وجود سلطة قومية.

قلنا إن الوجه الثاني للمشكل اللغوي يربطه بالمستوى الحضاري، وإن اللسان القومي يزدهر، أو يضمحل، بحسب تجدد اللغات الاصطلاحية وتعدد الرموز العلمية. فهل يعني هذا أن أي استدراك للتخلف الحضاري يحل بالتأكيد مشكل اللغة؟ من الواضح أن الأمر ليس كذلك. يكفي أن يترك المسؤولون الأمور تجري على حالها، أن يميلوا لسبب اقتصادي، إلى ربح الوقت والتقليل من النفقات، فيستعيضوا باللسان القومي لساناً أجنبياً. بهذه الطريقة قد يتقدم المجتمع ويستدرك الكثير مما فاته في حقل العلوم والتقنيات، بل قد يستفيد اللسان القومي من الوضعية الجديدة فينتشر ويزيد تداوله، لكن كلغة خاصة بجانب اللغات المتداولة (لغة النحاة والشعراء، لغة العواطف والحفلات الرسمية) دون أن يسترجع موقعه المركزي كوسيط ضروري لكي تتفاهم الفئات الاجتماعية والحرفية. لنذكر مرة أخرى إيرلندا الحالية شاهداً على ما نقول.

لا يكفي إذن، فهم التعريب بكل خلفياته، كما لا يكفي وجود ظروف مواتية

كقابلية اللسان العربي لتحمل دور الوسيط بدليل قيامه به في الماضي، أو وجود عدد كبير من المتكلمين بالعربي، إذ لا يجب أن ننسى أن أحد أسباب إخفاق حركة إحياء الإيرلندية هو قلة الناطقين بها.. كل هذا لا يكفي، لا بد من قرار، والقرار سياسي في آخر تحليل، ولا تجرؤ على اتخاذه إلا سلطة لها نفوذ على طول وعرض الوطن. كل سلطة إقليمية تحجم أمام اتخاذ قرار بهذه الخطورة حتى إذا قدِّر لها أن تدرك صلاحيته.

قد يقال: ولماذا لا نرضى بما يؤول إليه التطور تلقائياً، أي الازدواجية اللغوية؟ لماذا لا نرحب بحالة مثل حالة الهند، التي أحرزت درجة لا بأس بها من العلم والتكنولوجيا؟ هل هناك مصلحة حقيقية في طرح قضية التعريب، سوى تعلق عاطفي بتراث عقيم، وسوى مصلحة فئة قليلة من الفقهاء والأدباء والنحاة الذين لا يتقنون شيئاً غير اللسان القديم؟. إن الاعتراض يبدو وجيهاً، ويدفع المرء إلى كثير من التساؤلات. لكن لدى الفحص يظهر أنه مبني على مغالطة، على افتراض شيء لا وجود له في الواقع. يكون الاعتراض مقبولاً لو كان يتنافس بالفعل في الوطن العربي مشروع التعريب ومشروع مضاد يستهدف تطوراً ثقافياً بلسان متطور غير عربي. في الهند، منذ ثلاثين سنة توجد سياسة تثقيفية مبنية على استيعاب ونشر اللسان الإنجليزي، والكلام عن إحياء اللسان الهندوستاني يعد من قبيل الدعاية السياسية. أما في الوطن العربي، فإننا لا نجد سوى الإهمال، وترك الأمور تتطور كما كتب لها. ليس هناك قرار تعريب جدي ولا قرار مضاد. وبما أن إهمال الأمور يعني في الحقيقة استمرار التخلف والتبعية والأمية، فكل قرار يستهدف التقدم والتطور يتساوى منطقياً مع قرار التعريب. فمضمون القرارين واحد، هو سياسة قومية تخطط لمستقبل عربي. يتجلى من هنا، أنه غير وارد تقديم أو تأخير عملية التعريب عن عملية التوحيد. العمليتان وجهان لقرار واحد، يؤخد أو لا يؤخذ. وبما أن مشكل التعريب، قائم إلى الآن، فهذا دليل على أن القرار الوحدوي لم يتخذ فعلاً في أي كيان عربي.

3 ـ الإصلاح والسلطة القومية:

إعتمدنا في التحليلات السابقة على طريقة المقارنة بين تطور متماثل لألسن مختلفة،

وذلك لنبرهن على أن قضية التعريب تندرج تحت عنوان عام، وأنها وجه خاص لقضية ثقافية يتحكم فيها التطور غير المتوازن بين عناصر المجتمع الواحد، وبين المجتمعات الموجودة فوق الأرض. ويمكن أن نلجأ إلى طريقة أخرى ونصل إلى النتائج نفسها معتمدين فيها على تطور اللسان العربي نفسه.

إن العمل الضخم الذي قام به اللغويون المسلمون خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، يدل بكيفية واضحة على أن اللسان المعرب، لسان الشعر والسجع، كان دائماً، حتى أيام الجاهلية، لسان المحافل، ولم يكن مستعملاً في نطاق العائلة أو القبيلة. مع انتشار الكتابة وتدوين النحو حسب قواعد متأثرة بالمنطق المجرد، تعمقت الهوة بين اللسان المكتوب واللغات المحكية، وهي ظاهرة عامة نجدها في تاريخ كل لغة ونلاحظها اليوم، بنسب متفاوتة، في كل مجتمع، حتى الأكثر توحيداً، والأغنى بوسائل الاتصال. يعني هذا أن مجرد تدوين لغة ما، أي جعلها لساناً مضبوطاً مبنى ومعنى يخلّف تناقضاً مستمراً في علاقات اللسان بالمجتمع. المجتمع يتطور، يتمايز إلى فئات متعارضة أو متصارعة، اللهجات تتغير. النطق، التركيب، الاشتقاق.. كل ذلك يتحول باطراد، واللسان المقوعد مجمد في القواعد التي حررها النحاة واللغويون. فتنشأ بمجرد تدوين اللسان مشكلتان متلازمتان: مشكلة الفصاحة ومشكلة الإصلاح.

اللسان لهجة بين عدة لهجات متساوية، اختيرت لأسباب عارضة لتكون مثالاً. ولكي تمثل ذلك الدور، كان لا بد من أن تكتسب قدراً كبيراً من الاستقرار، أي لا بد من أن تتطور بوتيرة أبطأ من تطور اللهجات الأخرى. اللسان إذن، بحكم دوره المعياري، يتأخر شيئاً ما عن التجربة التاريخية. يميل الناس إلى الاقتصاد في النطق وإلى السهولة في التركيب، وفي شأن المفردات إلى تبني أول كلمة أطلقت على شيء معين مهما كان أصلها، وفي ميدان النظريات إلى نحت المصطلحات وإبداع الرموز دون التفات لقواعد الاشتقاق. كل هذا يحصل والنحاة واللغويون عاكفون على تدوين حالة سابقة من المسيرة اللغوية. مهما يكن تفتحهم، يستحيل أن يعتبروا أنفسهم مجرد آلة تسجل كل جديد، لأن هذا الاتجاه مناقض لمنطق صناعتهم، الهادفة إلى إعطاء قواعد قارة للهجة التي اختيرت كلسان جامع. إن كتب النحو والقواميس متأخرة بالضرورة عن وضع اللغة في الزمن الذي كتبت فيه. قضية الإصلاح إذن مطروحة منذ البداية:

إصلاح الحرف والنحو وطرق الاشتقاق. وبمجرد طرحها تظهر صعوبة القرار فيها، لأنها تبدو تراجعاً عن قرار تدوين وقولبة اللسان الجامع. لذا، تكون قرارات إصلاح اللغة أصعب القرارات في تاريخ كل مجتمع، ولا يجرؤ على اتخاذها إلا الزعماء الأقوياء في بدء نظام قوي. من اتخذ مثل هذه القرارات في تاريخ الثقافة العربية؟ عمر بن الخطاب، عبد الملك بن مروان.. ما أن ضعف حكم العرب واستولى عليهم العجم، حتى أحجم كل حاكم عن ميدان اللسان وترك الأوضاع تسير حسب قوانينها الذاتية. نستخلص من هذه الملاحظات أن قضية اللغة، وهي في العمق قضية إصلاح متواصل، ليست خاصة باللسان العربي، ليست متولدة عن بنية خاصة به، إذ يظهر المشكل عينه في أي مجتمع بمجرد ما تقوعد لهجة لتصبح لساناً جامعاً. إنما يكتسي الأمر صفة مشكل حاد، عندما تحدث ظروف تمنع من اتخاذ القرارات لتحقيق الاصلاحات اللازمة، ومنها انعدام حكم قومي.

ماذا يحدث عندما تترك الأمور على حالها؟ تتعمق الإزدواجية، أي التباعد بين المنطوق والمكتوب، بين اللهجات واللسان. فتستقل اللهجات بالتطور: كل المعارف الجديدة حول المحيط الطبيعي، حول التاريخ والعادات، حول الصنائع.. تفرغ في لغات خصوصية بمعزل عن اللسان المقوعد. وبما أن هذا لا يعرف تجديداً من الخارج، فإنه يدخل في عهد التغييرات الداخلية: ترتب مواده حسب قواعد جديدة، تتغير علل النحو والصرف وطرق اشتقاق المفردات نفسها. اللسان المقوعد مفصول عن الصناعات، فيصبح هو نفسه صناعة مستقلة. هذا تجديد ظاهري عقيم، لا علاقة له بالتجديد الحقيقي، أي تجديد المدارك الطبيعية والنظرية.

تمر هذه العملية بمرحلتين: في أثناء المرحلة الأولى لا تعرقل الازدواجية التطور والإبداع الفكري، كما رأينا ذلك أيام حكم المماليك في مصر والشام. يبقى الوعي بضرورة الإصلاح موجوداً، رغم عدم القدرة على إنجازه. ويجد النمو الثقافي في حيوية اللهجات وطراوة اللسان نفسه ما يساعد على ابتكار لغات خصوصية.

لكن في المرحلة الثانية تظهر نتائج سلبية خطيرة. تتسع الفجوة بين اللسان من جهة واللهجات واللغات من جهة أخرى، إلى حد يتعذر معه التفاهم. ثم يصل اللسان نفسه، بعد استحالته إلى صناعة قائمة بذاتها، مستوى من التنسيق والترتيب يجعله يكتسب صفة

الكمال والتمام. وبعد طول الممارسة تتحكم هذه الصورة في أذهان النحويين واللغويين، فلا يعودون يحسون حتى بضرورة الإصلاح، لأنهم يتعاملون مع لسان مفصول عن دوافع التغيير، التي لا تأتي إلا من خلال التجربة المجتمعية التي تستقل بها اللغات الاصطلاحية. وهكذا نفهم عملية توقف الإبداع الفكري. يخلق التنسيق المحكم للسان حساً بأنه مطابق لكل ما هو موجود. وإذا كان المجتمع راكداً بالفعل، ينقلب بسرعة الحس إلى قناعة بأنه لم يعد هناك مجال للبحث عن جديد لم يكتشف بعد. ثم بعد جيل أو جيلين يختفي كل تطلع إلى المجهول. نقصد هنا الإبداع الفكري فقط، لأن الإبداع العملي، في مجال الصناعات، لا يتأثر حتماً بالوضع اللغوي. غير أنه من الواضح أن الابتكارات الصناعية، التي لم تفسر لغير الاختصاصيين بكلمات ورموز مواتية، لا تتعدى نطاقها الضيق، لا تحفظ، فيغمرها النسيان بعد حين. وتتضح لنا هكذا بعض أسرار تاريخ العلوم والصناعات عند العرب.

كان الوعي بضرورة الإصلاح حاداً في بدء النمو الثقافي العربي، ثم بدأ يخفت مع استمرار ركود المجتمع إلى حد الانعدام. ولم يبعث من جديد إلا بعدما جاءت الصدمة الاستعمارية. عندما دخل المجتمع العربي في صراع مرّ مع الغرب. كان التناقض بين الأوضاع اللغوية في كلا المجتمعين في مستوى التناقض الموجود على الصعيد العسكري والصناعي والاقتصادي. لا نقصد أن أي لسان غربي كان أشمل تنسيقاً من اللسان العربي بل العكس هو الصحيح، إنما نقصد أن اللسانين الإنجليزي، والفرنسي إلى حد أقل، كانا أكثر التصاقاً وتأثراً باللهجات واللغات الاصطلاحية والرموز من العربي، وأن تلك المنظومات الكلامية، كانت أكثر تطوراً ومرونة وغنى مما كان موجوداً عند العرب. إذا قلنا إن القاموس الإنجليزي أوسع من العربي، قد لا يكون قولنا صحيحاً من الناحية العددية، لكنه صحيح إذا اعتبرنا المفردات الإسمية المادية، تلك التي تتأصل في اللهجات واللغات. ومن خلال التصادم تطرح من جديد قضية الإصلاح اللغوي بعدما غابت من أفق الفكر العربي منذ قرون.

من الشطط القول إن الاستعمار خلق قضية التعريب. إنما خلق قضية موازية لها، عرفناها بالمشكلة الاجتماعية، إذ نزع الصفة القومية عن الطبقة الوسطى التي أحدثها. أما في العمق فإنه بعث من جديد الوعي بالإصلاح، الذي يتحتم كلما قننت اللغة في

مجتمع ما، بعد إهمال دام عدة قرون، بسبب انهيار السلطة القومية، وبسبب الجمود الذي خلق في الوجدان إيماناً خاطئاً بأن اللسان المكتوب يعبر عن كل ممكن في الكون.

إن مشكلة التعريب كما نعيشها اليوم، ترجع في الأساس إلى أن الإصلاح اللغوي الضروري في كل مجتمع، لم يتحقق عندنا في القرون الماضية. ولا يمكن أن يتحقق حالياً، إلا في إطار سلطة قومية لها نفوذ قوي.

4 ـ تنميط وتحنيط اللسان:

لعل القارىء قد لاحظ أن منطق التحليلات السابقة يعارض فكرة رائجة في الأوساط الثقافية العربية والقائلة، أن لكل لسان منطقاً خاصاً به، لا تتغير تراكيبه دون أن تذوب خصوصية الفكر القومي. لقد اعتمد البعض على اتجاهات معاصرة، في حقل التحليل الفلسفي والنظريات الألسنية، وادعوا أن اللسان المقوعد هو خزان نظرة ـ إلى ـ الكون خاصة بالعرب منذ أقدم عصور الجاهلية، وأن التعلق بتلك النظرة يحتم علينا المحافظة على اللسان كما صنف في العصر الذهبي. لا يعني الكثيرون بالتعريب سوى تعميم ذلك اللسان والمنطق المتضمن فيه. إني أعتقد الآن اعتقاداً راسخاً أن هذا الاتجاه خاطىء منهجياً وخطير على المجتمع، إذ محكوم عليه أن يحارب كل تجديد ثقافي. إنه مبني على واقع، فيظهر أول وهلة وجيهاً، إلا أنه يخطىء فهم وتقويم ذلك الواقع.

لقد قلنا إن اللسان، بعد عقود من التنقيح والترتيب والتصنيف، يكتسي صفة الكمال والشمول، وتظهر قواعد التصنيف، المستنبطة في الغالب من حلقات تطوره، للأجيال اللاحقة، كأنها منطق الأشياء وليست فقط منطق اللسان. في القرن الرابع الهجري، بدا نحو البصريين وكأنه منطق العروبة، معارضاً لمنطق اليونان الذي بدا وكأنه منطق نحو اللسان اليوناني. لكن لنتخيل أن إصلاح عبد الملك قرر ضبط وكتابة المصوتات كحروف مستقلة واتخذ الخط الكوفي أساساً للكتابة الشائعة، هل يعتقد أحد، أن النحو البصري المبني على التعليل المنطقي، كان يتغلب على النحو الكوفي المبني على الاستعمال؟

لا يوجد برهان قطعي على أن ما نتج عن ضبط وتدوين المادة اللغوية على الصورة التي تم بها، كان مبطناً منذ البدء في سياقها، وأن العوارض التاريخية، أي القرارات

التي اتخذت وتلك التي لم تتخذ، لم تقم بأي دور في التطور الثقافي الذي حصل من بعد. هناك منطق عام يتحكم في جميع مستويات المنظومة اللغوية، في مخارج الحروف، في الصرف والنحو، في قواعد الاشتقاق وإغناء المعجم، لا شك في ذلك، إلا أنه منطق اللغة، وليس منطق الطبيعة، منطق مرحلة من مراحل تطور المجتمع. لذا، نقول إن قواعد تنسيق اللسان تدل على تجربة تاريخية مرحلية، ولا تدل في شيء على نظرة - إلى - الكون تمثل أفق الفكر العربي، حاضراً ومستقبلاً.

صحيح أننا نلاحظ أن المتكلمين بالفرنسي يستعملون منطقاً عقلانياً تجريدياً في حين أن الناطقين بالإنجليزي يميلون إلى منطق تصنيفي تجريبي. فوجد من الفرنسيين من قرر بقوة أن الفلسفة الديكارتية متضمنة في النحو الفرنسي. يكمن الخطأ هنا في التعميم. إن الصفة المذكورة تخص قسماً من الناس فقط: الساسة والصحافيّين والأدباء. لنلتفت إلى اللغات الاصطلاحية في اللغتين معاً، نجد أصحاب الاختصاص الذين يستعملونها، يعتمدون منطق الرموز التي أسست عليها اختصاصاتهم. هل يتصور أحد أن الكيماوية الحية متأثرة بمنطق اللسان الفرنسي أو اللسان الانجليزي؟ الواقع هو أن فرنسية أو إنجليزية البيولوجيين هي المتأثرة بمنطق رموز البيولوجيا.

إن ميتافيزقيا الألسنيات خطيرة لأنها تربط خصوصية العرب، والدور الذي يمكن أن يقوموا به في العالم المعاصر، بمنطق محدود تاريخياً. وتسحب عليه صفة الوجوب والدوام دون برهان مقنع. لقد أظهرت لنا التحليلات السابقة أن المنطق المتضمن في اللسان لا يتضح إلا بعد أن ينفصل هذا الأخير عن التطورات التحتية والفوقية: تطور اللهجات وتطور اللغات الاصطلاحية. فكمال اللسان، هو في الوقت نفسه دليل على انكماشه وشفافيته. كل إصلاح يستوجب إذاً محو ذلك الاستقلال، وبالتالي كسر ذلك الكمال الظاهر. وبالعكس، المحافظة على منطق اللسان، على صفائه وتناسقه، تعني المحافظة على فراغه وعدم استيعابه للتطور.

إذا كنا نعني بالتعريب الحفاظ على صورة عارضة للعربية، أنجزها تطور تاريخي معين وجمدت لأسباب سياسية واجتماعية أيضامعينة، فإننا لن نفعل سوىاالمحافظة على أصل المشكل ونؤخر الإصلاح الضروري، كما فعلنا مراراً خلال تاريخنا الطويل. من يقول إن اللسان المعرب شكل حتمي، تام ونهائي، ما كان أن يكون ولا يمكن أن يكون

على صورة غير الصورة التي تحققت بالفعل، يحكم مسبقاً على نفسه بتركيز الازدواجية التي نراها اليوم على درجتين: تساكن اللسان المعرب واللهجات في الحياة اليومية، ومزاحمة لسان أجنبي للسان المعرب في المدارس والجامعات.

5 ـ اللسان والخصوصية القومية:

كثيراً ما نقف من المسائل اللغوية موقفاً عاطفياً ظناً منا، أن أي تساؤل ينم عن نيات خبيثة، عن مؤامرة مبيتة ضد الرباط الوحيد الذي ما زال يجمع بين عرب اليوم. لهذا الموقف مبررات كثيرة، ترجع إلى تجربة الاستعمار الذي حاول جادّاً أن يقصي اللسان العربي من حقل الحياة العامة، باعتبار أنه وعاء الوجدان القومي.

لكن في ظروفنا الحالية، لم تعد العاطفة تلعب الدور الإيجابي المعهود، بل أصبحت حاجزاً يمنع من إدراك عمق المشكلات. وجب إذاً التحرر منها، بخاصة إذا كنا قد اتخذنا قراراً مؤيداً للمشروع الوحدوي، فلم نعد نحتاج إلى واعز عاطفي نبرر به ميولنا. علاوة على هذا، ينبني الموقف العاطفي على غلط منطقي، إذ يساوي بين الظاهرة الألسنية وبين شكل معين، يعتبره مثالاً لا يمكن أن يُجاوَز. لماذا نظن أن اللسان المعرب الذي نتعلمه في المدارس والذي يختلف اختلافاً كبيراً عن لسان سيبويه، هو الصورة الوحيدة التي أُتيحت منذ الأزل للمنظومة اللغوية العربية. لو تصورنا لساناً دون إعراب تام ولا علامة تأنيث ولا مثنى ولا جمع تكسير، وهو تطور عادي في تاريخ الألسن، لو دُرِّس في المعاهد التربوية وكُتبت به آداب رفيعة وحُرِّرت به مقالات علمية وتفاهمت به فئات مختلفة، هل يمكن أن نقول إنه ليس لساناً وليس عربياً؟ ماذا يكون إذاً، ما دام يقوم بالدور المنوط بكل مادة لغوية منسقة ومقولبة؟

ليست النظرة السكونية إلى اللسان، سوى انعكاس للفلسفة الماورائية. تظهر لنا بديهية ما بقينا متعلقين بالماورائيات. وبمجرد ما نعتنق نظرية حركية تطورية ندرك في الحين أنه من الشطط ربط منطق ثقافة بكاملها بشكل لغوي عارض. أكدنا مراراً أن مسايرة اللسان للتطورات الاجتماعية والتحولات التاريخية واقع قائم بالنسبة لكل مجموعة بشرية ولكل فترة من فترات حياتها. من غير المعقول أن نتصور أن المجموعة العربية وحدها غير خاضعة لهذا القانون العام، أو نتخيل أن المشكل اللغوي قابل لحل

نهائي. ما نعانيه من اختلاف اللهجات، من صعوبة في النحو، وعدم دقة في الحرف، من تناقض في المصطلحات، تعانيه أيضاً، إنْ كثيراً وإنْ قليلاً، إنجليزية الولايات المتحدة، ولا أحد يربط مستقبل الثقافة الأميركية بانجليزية القرون الماضية. تحاول مجامع متخصصة أن تجد لكل مشكل لغوي حلاً مرضياً مؤقتاً، لأنها تعلم أن التطور يخلق باستمرار مشكلات جديدة.

لا شك أن سبب موقفنا العاطفي من التعريب هو الإحساس العميق أنه أمر عويص، لا يحل إلا في ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية غير متوافرة الآن. في الوقت نفسه يبقى اللسان المعرب، رغم ما فيه من ضعف، الرباط الوحيد بين الكيانات العربية. إذا ضعف، ولو نسبياً، فقد العرب ما يجمع بينهم دون أي مقابل لأن المشكلات الثقافية واللغوية ستبقى قائمة.

هـذا اعتراض قوي في الظروف الحالية، وليس من حق أحد أن يستهزىء به. قد نقبله مضطرين، لكن الاضطرار لا يعفينا من معرفة النتائج المترتبة عنه. في الحفاظ على اللسان المعرب على حاله مزية سياسية، هذا واضح، لكن فيه أيضاً استمرار الازدواجية. بل الواقع أنه لهجة خصوصية، نلجأ إليها في المحافل العربية، عندما نريد أن نثبت انتماءنا القومي وننساها كلياً في غير ذلك: في حياتنا العائلية والمهنية وحتى في معاملات الشارع.

هنا نتساءل: هل هناك تعادل بين الربح السياسي من الابقاء على اللسان المعرب دون إصلاح وبين ما نصرف على تعلمه وما يواكبه من أمية ومن ميوعة فكر؟ نؤدي على تلقينه ثمناً مباشراً، هو ثمن التربية الوطنية، وثمناً غير مباشر هو تعثر انتشار الثقافة العلمية العصرية، فنلجأ إلى المساعدة الأجنبية. هذا سؤال يطرحه بالفعل مخططو الاقتصاد الوطني، ويدل على تناقض قائم في حياتنا اليومية. هو الذي يرتكز إليه، بوعي أو بغير وعي، أعداء التعريب. ما لم يتناوله بالفحص ويواجهه بجد أنصار التعريب، فإنهم لن يخاطبوا أنفسهم أو غيرهم بخطاب عقلاني مقنع.

إن اليونسكو تضع الأقطار العربية في مؤخرة لوائحها: معدل الأمية فيها مرتفع، معـدل العلماء والباحثين والاختصاصيين منخفض. وهذا بالمقارنة، لا إلى مجتمعات بعيدة، بل إلى مجتمعات، تشاركها الدين أو محنة الاستعمار أو التخلف الاقتصادي. مهما تفننا

في البحث عن أسباب أخرى، لا يسعنا أن ننفي أن يكون للعامل اللغوي دور مهادق إن اللسان المعرب الحالي لا يوفر، حسب كل القرائن، وسيلة للتعبير موجزة ودقيقة ومرنة، أي أنه لا يساعد على خلق ثقافة عصرية علمية جماهيرية في وقت وجيز.

لا بد هنا من شدّ الانتباه إلى نقطة مهمة: لا أحد يجزم، أن العملية ممتنعة تماماً. بل نقول فقط إن ثمنها مرتفع، علماً بأننا نعيش في عالم يتحكم فيه منطق الاقتصاد، منطق الموازنة المستمرة بين المصروفات والعوائد. قد نحتفظ باللسان المعرب على حاله ونصل مع ذلك إلى مستوى رفيع، لكن بأي ثمن؟ بأي مصروف مالي؟ بأي جهد جسماني؟ في أي مدة زمنية؟ قد نقبل أن نصرف أضعاف الإنجليزي أو الروسي لتخريج مهندس أو طبيب، قد نقبل أن يقضي الطفل عشر سنين ليتقن لسانه القومي، عوض خمس في فرنسا أو أميركا، قد نصل إلى تكوين القدر الكافي من الاختصاصيين بالاعتماد على لسان غير قومي.. لكن هذه كلها حلول مؤقتة لمشكل اقتصادي لا تمس في شيء المشكل الثقافي، مشكل العبء الذي يثقل كاهل العرب في منافستهم للمجتمعات الأخرى. ثم إذا كانت الكيانات العربية الصغيرة والغنية قادرة على تطبيق هذه الحلول، فالأمر ممتنع على الباقي الذي يمثل غالبية العرب.

أمام هذه الحقائق يعارض البعض فيسألون: وما القول في تجربة اليابان التي احتفظت بلسانها وثقافتها، ومع ذلك بزّت الغرب في ميدان العلم والتكنولوجيا؟

أعترف أني غير متخصص في الدراسات اليابانية، لكن المعترضين لا يأتون بشيء سوى ما ينشر من حين إلى حين في الصحف السيارة، وهو لا يكفي لتكوين فكرة دقيقة عن أحوال اللسان الياباني وعلاقته بالنهضة الثقافية والعلمية الحديثة. لكي نناقش الموضوع نقاشاً مجدياً، لا بد في نظري من الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما هي الإصلاحات التي أُدخلت على اللسان الياباني منذ ثورة الميجي؟
- ما هو قدر الازدواجية الموجودة فعلاً في الحياة الثقافية اليابانية؟ بالضبط ما هو دور اللسان الإنجليزي في البحث العلمي الياباني وفي تسيير المؤسسات التي لها فروع في الخارج.
- ما هو ثمن الاستمرارية الثقافية في اليابان؟ بعبارة أخرى، هل هناك علاقة بين نجاح إصلاح الميجي واستغلال اليابان لمناطق شاسعة من آسيا الشرقية لمدة أطول

من نصف قرن؟

الهدف من هذه الأسئلة التحقق من أشياء أولية قبل اتخاذ اليابان كمثال يُحتذى. قد تكون التجربة اليابانية خاصة لا يمكن أن تعمم. وقد يكون مظهرها لا يوافق حقيقتها الداخلية، فنظن أن اليابان قد حلّت مشكلاً ثقافياً في حين أنها حلّت بنجاح مشكلاً اقتصادياً، وذلك بثمن لم تؤدِّه هي بل أدّاه جيرانها تحت القهر والاحتلال العسكري.

لنلتفت إلى مثال أقرب منا هو مثال الهند. لقد حافظت على اللسان الهندوستاني ومع ذلك توصلت إلى درجة لا بأس بها من التقدم الصناعي والتقني والعلمي. لكن في الوقت نفسه الأمية منتشرة فيها والازدواجية عامة. ولا يظهر أن هذا الوضع يمكن أن يتغير في المستقبل القريب.

ينحلّ إذاً مشكل التعريب في الخيار التالي: إما أن نعتبر اللسان الحالي الضامن الوحيد لخصوصية العرب فيجب أن نحافظ عليه مهما كان الثمن، والثمن هو الازدواجية من جهة والأمية من جهة ثانية، وإما أن ندرك أن خصوصية العرب تكمن في نوعية تحركهم في العالم المعاصر، وأن اللسان في صورته الحالية لا يمثل سوى مرحلة من مراحل مسيرة لغوية لا نهاية لها، فيجوز لنا أن ندخل عليه إصلاحات في الحرف والصرف والنحو والمعجم قد يتحول معها إلى لسان يختلف عن اللسان الحالي اختلاف هذا الأخير عن لغة الشعر الجاهلي.

بهذه الطريقة نقضي تدريجياً على الازدواجية، نفنّد عملياً الاعتراضات، المغرضة وغير المغرضة، على التعريب، ونبدع وسيلة للتفاهم سهلة وطيّعة قادرة على ترويج ثقافة جماهيرية وعصرية أي حاملة في كنهها فكرة الإصلاح الضروري المتواصل.

6 - اللسان والوحدة:

إن استمرار اللسان المعرب لا يضمن بحال استمرار النزوع إلى الوحدة. تدل على ذلك تجارب مجتمعات غير عربية وأحداث السنوات الأخيرة في الوطن العربي نفسه. يجب في نظري قلب العلاقة بين اللسان والوعي الوحدوي. إن الاتجاه نحو الوحدة شرط التعريب في معناه الشامل، أي خلق لسان عربي حديث جماهيري وعلمي.

لا يشك أحد أن الرصيد اللغوي المشترك كان الباعث على بزوغ وانتشار فكرة

الوحدة، بدليل الرقعة الجغرافية التي ازدهرت فيها. لكن هذه العلاقة عفوية تماماً، ليس فيها شيء ضروري. ألم نشاهد انبثاق حركة وحدوية ناجحة نسبياً في أفريقيا وأوروبا مع انعدام إرث لغوي مشترك؟ ألم نر إخفاق توحيد جنوب أميركا مع وجود لغة مشتركة حية ومتطورة؟ لا يكتب النجاح لأي حركة وحدوية، إذا لم تتحقق مصلحة اقتصادية وإرادة سياسية، إذا لم يرتبط في أذهان الجماهير نجاحها بتحسين أحوال المعيشة، وإذا لم يدرك الجميع أن كيانهم رهن بوحدتهم نظراً لميزان القوى العالمي. إذا تحققت المصلحة الاقتصادية والضرورة العسكرية والسياسية وجدت الدعوة إلى الوحدة آذاناً صاغية، أكانت هناك لغة مشتركة أو لم تكن. لا شك أن وجودها يساعد على نشر الدعوة، إذا كانت وسائل الإعلام قليلة ومتأخرة، لكن هذا كل ما في الأمر.

عندما نفصل بين مستقبل الوحدة واستمرار اللسان المعرب، ننفلت من سحر هذا الأخير، ولا نعود نفكر بالتعريب كفرض ذاك اللسان المعرب في صورته الحالية على جميع الفئات لاستئصال اللهجات واللغات الإصطلاحية واللسان الأجنبي، فنبدأ ننظر إلى التعريب كعمليتين متلازمتين: طرد اللسان الأجنبي من المجال القومي وإصلاح اللسان المعرب ليحل محله. وذلك بإعادة العلاقات العضوية بينه وبين اللهجات واللغات. إذا اقتنعنا بأن الوحدة متأصلة في شيء أكثر التصاقاً بالواقع المحلي والعالمي من الإرث اللغوي المشترك، أصبحنا قادرين على قبول أي تحول في اللسان يفرضه التطور دون إشفاق على مستقبل الوحدة.

لقد أثبتت تجربة الثلاثين سنة الماضية حقيقتين:

أولاً: إن المحافظة على اللسان المعرب كقاسم مشترك لا يساعد على تعميق الوعي الوحدوي.

ثانياً: إن اللسان المعرب، في صورته المكتوبة الحالية، لا يساعد على بلورة ونشر ثقافة جماهيرية عصرية. أمام هاتين الحقيقتين يتميز موقفان:

- الموقف التقليدي الذي يرى أن اللسان المعرب هو آخر سلاح بيد الوحدويين، إذا سقط انهارت آمال الوحدة. لذا، يجب الدفاع عنه بكل وسيلة ومهما كان الثمن: يجب الحفاظ على الحرف والنحو والإعراب، يجب رفض آثار العامية والمصطلحات

الأجنبية، يجب أن يغزو اللسان المعرب الشارع والمعهد والمصنع والمخبر. بعبارة أخرى، وباصطلاحنا الخاص، يجب أن تتغلب لغة النحاة على سائر اللغات الفئوية. هذا موقف رومانسي يصطدم يومياً بواقع المجتمع والتاريخ. يستحوذ على القلوب دون أن يقنع العقول.

ـ أما الموقف الثاني الذي لخصنا خطوطه العريضة في الصفحات السابقة، فإنه ينطلق من بداهة الوحدة، المترتبة عن معطيات اقتصادية وسياسية وعسكرية، لا دخل للوضع الثقافي فيها. ومن ذلك المنطلق التاريخي / الاجتماعي، ينظر إلى الموروث اللغوي، وبخاصة إلى اللسان المعرب، فيرى فيه جزءاً من هياكل التخلف والانهيار. وكما نطالب بإصلاح وسائل الإنتاج وقانون الملكية والعائلة والتربية، نطالب في الوقت نفسه بإصلاح ذلك اللسان الموروث في حرفه وصرفه ونحوه. هناك أربعة قرارات: ـ التوحيد، النمو الاقتصادي، التنظيم الاجتماعي، الإصلاح اللغوي ـ لا يمكن تقديم أو تأخير أحدها على الآخر. كلها تمثل وجهاً من وجوه الثورة القومية الشاملة، إذا سقط واحد منها سقط الكل. من الواضح أنه لا بد للعرب من أن يفكروا بكيفية حديثة ـ مع أنفسهم وبلسانهم لا مع غيرهم فقط وبلسان الغير ـ لأنهم إذا لم يفكروا بكيفية حديثة كان نشاطهم غير اقتصادي، وإذا تأخروا اقتصادياً سقطوا فريسة للاستغلال وربما للاحتلال. إذاً السؤال الجدي المطروح هو: أي لسان يساعد على تحديث الفكر العربي: اللسان المعرب الموروث الجامد، أم لسان المستقبل الذي سيتطور بعد اتخاذ قرارات الإصلاح اللازمة؟ إني لا أدعو إلى اتخاذ لهجة عامية كلسان مقوعد، كما يظن القارىء المغرض أو المتسرع، وإنما أدعو إلى قبول فكرة الإصلاح، وما يترتب عنها من تطور حتمي في نطاق المنظومة اللغوية العربية. ولا أحد يمكن أن يتنبأ بنتيجة هذا التطور.

من هنا نرى استلزام القرار القومي وإصلاح اللسان، أو التعريب السياسي والتعريب اللغوي. لن يتم أي إصلاح في حالة غياب سلطة لها نفوذ على المجموعة القومية، أي في حالة لا يكون فيها القرار الوحدوي قد اتخذ ولم يبق في شأنه أي تردد. أما السلطات الخاضعة لمنطق الإقليمية، فإنها لن تجرؤ على تبني الإصلاح لأنها تعتمد الازدواجية سياسة. تحافظ على لسان محنط لتكسب قدراً من الشرعية، وتفتح المجال لنشر لسان أجنبي لتحقق قدراً من التحديث، وتترك الحرية للهجات لتضمن

قدراً من الاستقرار الداخلي.

إن إصلاح اللسان، في كل مجتمع وفي كل زمان، أمر خطير. لا تقدم عليه إلا سلطة واثقة من شرعيتها، مطمئنة على مستقبلها. وحتى في ظل تلك السلطة يبقى في الأمر قدر كبير من المخاطرة يدعو إلى التفكير والروية قبل الشروع في التطبيق. لكن نفي المشكل، معارضة الإصلاح، ترك ما كان على ما كان... هذه مواقف جربناها في الماضي، فلم ينتج عنها سوى مضاعفة المشاكل وخلق ظروف الاحتلال والاستغلال.



فهرس الأسماء الأعجمية

- Almond Gabriel A.
- Aron Raymond
- Augustin Saint (354 - 430)
- Beaufre General
- Bergson Henri (1859 - 1941)
- Bernstein Eduard (1850 - 1932)
- Berque Jacques
- Bingham Powell G.
- Brisson Jean - Pierre
- Buckle Henry T. (1821 - 1862)
- Carcopino Jerôme
- Carnot Lazare (1753 - 1823)
- Castro Fidel
- Charles - Picard G.
- Chang Tung - Sun
- Clausewitz Karl Von (1780 - 1831)
- Clemenceau Georges (1841 - 1929)
- Collingwood Robin - George (1889 - 1943)
- Comte Auguste (1798 - 1857)
- Conrad Joseph (1857 - 1924)
- Croce Benedetto (1866 - 1952)
- Darwin Charles (1909 - 1882)
- Delbrück Hans (1848 - 1929)
- Dilthey Wilhelm (1833 - 1911)
- Dostoïevski Fedor (1821 - 1881)
- Droysen Johann - Gustav (1808 - 1884)
- Durkheim Emile (1858 - 1917)
- Emery Marcel
- Engels Friedrich (1820 - 1895)
- Fanon Frantz
- Faure Edgar

- Fichte Johann – Gottlieb (1762 – 1814)
- Foch Maréchal(1851 – 1929)
- Frend W. H. C.
- Freud Sigmund (1856 – 1939)
- Fustel de Coulanges (1830 – 1889)

- Galilei Galileo (1564 – 1642)
- Gallois General
- Ganiage Jean
- Gibb Hamilton A. R.
- Glucksman André
- Gökalp Zia (1875 – 1924)
- Grunebaum Gustave Von
- Guevara Ernesto

- Hegel G. W. F. (1770 – 1831)
- Heine Heinrich (1797 – 1856)
- Hempel Carl
- Herder Johann – Gottfried (1744 – 1803)
- Hitler Adolf
- Hu She (1891 – 1962)

- Jaurés Jean (1859 – 1914)
- Joyce James (1882 – 1941)
- Julien Charles – André

- Kautsky John
- Kissinger Henry

- Lamarck Jean – Baptitste de (1743 – 1829)
- Lavoisier Antoine – Laurent (1743 – 1794)
- Lefort Claude
- Lenine
- Levenson Joseph
- Lévi – Provençal Evariste
- Lévi – Strauss Claude

- Liang Chi Chao (1873 - 1929)
- Lobatchevski Nikolaî (1792 - 1856)
- Lopes David
- Ludendorf Erich (1865 - 1937)
- Lyssenko Trofim
- Macchiavelli Niccolo (1469 - 1527)
- Malraux André
- Mao Tse Tung
- Marrou Henri - Irénée
- Marx Karl (1818 - 1883)
- Massignon Louis
- Meyer Eduard (1855 - 1930)
- Miége Jean - Louis
- Moltke Helmuth de (1800 - 1891)
- Montagne Robert
- Montaigne Michel (1533 - 1592)
- Montesquieu (1689 - 1755)
- Napoléon Bonaparte (1769 - 1821)
- Needham Joseph
- Newton Isaac (1642 - 1727)
- Nicolas de Cues (1401 - 1464)
- Polybius (202 - 126)
- Popper Karl
- Pouchkine Alexandre (1799 - 1837)
- Proust Marcel (1871 - 1922)
- Ranke Leopold Von (1795 - 1886)
- Rickert Heinrich (1863 - 1936)
- Roosevelt Frank - D. (1882 - 1945)
- Saint - Just Louis - Antoine _ (1767-1794)
- Saumagne Charles
- Schelling F. W. J Von (1775 - 1854)

- Senghor Léopold - Sédar
- Shakespeare William (1563 - 1616)
- Snow Charles
- Spencer Herbert (1820 - 1903)
- Soustelle Jacques
- Syme Ronald

- Taine Hippolyte (1828 - 1893)
- Terrasse Henri
- Thucydide (- 400)
- Toynbee Arnold

- Veyne Paul
- Vico Giambattista (1668 - 1744)
- Voltaire (1694 - 1778)

- Weyl Hermann (1885 - 1955)

تنبيه

لقد سبق نشر بعض المقالات المجموعة في هذا الكتاب. نعطي فيما يلي المعلومات البيبليوغرافية المتعلقة بها.

- نُشر المقال الثالث «ابن خلدون وماكيافلي» ضمن أعمال ندوة ابن خلدون الرباط، جامعة محمد الخامس 1981.

- ونُشر المقال الرابع باللغة الفرنسية تحت عنوان «الحرب والسياسة أو آرون يؤول كلاوزفيتس» في الأسبوعية ليبراسيون (الدار البيضاء)، تباعاً في كانون الأول 1976.

- وكُتب المقال «أوروبا وغيرها» كمساهمة في إنسكلوبيديا يونيفرساليس (باريس) ونشر في المجلد 6، ص 761 – 765. قد ترجمه المرحوم ياسين الحافظ ونشره في إحدى مجلات بيروت. لكني لم أطلع على ترجمته. فأعدت الترجمة لإثبات المقال هنا.

- كُتب المقال التاسع عن التعريب كمساهمة في ندوة حول مشكلات التعريب في الوطن العربي، عقدها في تونس (نوفمبر 1982) مركز دراسات الوحدة العربية. ونُشر في مجلة المركز المذكور، المستقبل العربي، عدد 36، الفصل الثاني من سنة 1982، ص 101 – 114.

صدر للمؤلف

عن دار التنوير والمركز الثقافي العربي

١ ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ .

٢ ـ مفهوم الدولة .

٣ ـ مفهوم الايديولوجيا .

٤ ـ مفهوم الحرية .

٥ ـ الغربة واليتيم (روايتان) .

المحتــوى

I ـ مجال التاريخ 5

الفصل الأول:

مفهوم التاريخ 7

1 ـ الأسطورة وفلسفة التاريخ 10

2 ـ التاريخ والتاريخانية 12

3 ـ التطور في الطبيعة 17

4 ـ التاريخية 22

الفصل الثاني:

منهج التاريخ 25

1 ـ ماهية الأنماط التعليلية 29

2 ـ الأنماط الاقتصادية والاجتماعية 30

3 ـ النمط القبلي أو التاريخ الراكد 38

4 ـ العام والخاص في تفسير الوقائع 44

II ـ مجال العقل 53

الفصل الثالث:

ابن خلدون وماكيافلي 55

1 ـ تشابه سيرتي ابن خلدون
وماكيافلي 57

2 ـ إختلاف البيئة 64

3 ـ العلاقة بأرسطو 72

4 ـ عقلنة السياسة وحدودها 76

الفصل الرابع:

الحرب والسياسة عند كلاوزفتس 79

1 ـ تأويل آرون 81

2 ـ منهج كلاوزفتس 86

3 ـ مذهب كلاوزفتس 94

4 ـ الحروب في الواقع 100

الفصل الخامس:

الثورة العلمية 113

1 ـ أهمية الثورة العلمية 115

2 ـ العلم في الوطن العربي 117

3 ـ إنجازات العرب العلمية
في الماضي 119

4 ـ العلم والديمقراطية 123

5 ـ تكاليف العلم المعاصر 128

6 ـ خصوصية منهج الفيزياء 130

7 ـ العلم والمحيط الاجتماعي 136

8 ـ الإعلاميات في المجتمع الحالي 140

9 ـ معوقات التقدم العلمي
في الوطن العربي 143

10 ـ الثورة الثقافية والثورة العلمية 147

III ـ مجال الثقافة 151

الفصل السادس:

أوروبا وغيرها 153

1 ـ الشكل 156

2 ـ ظهور المثقف 158

3 ـ إعتناق الثورة 161

4 ـ تعريف أوروبا مجدداً 164

5 ـ تساؤلات للمستقبل 166

الفصل السابع:

أزمة المثقف العربي 169

I ـ حدود الموضوع 171

II ـ من هو المثقف؟ 172

III ـ نشأة المثقف العربي 174

IV ـ المثقف العربي والمجتمع 177

V ـ خلاصة 178

الفصل الثامن:

روح الحضارة الإسلامية 181

I ـ السني والمستشرق 183

II ـ موقف المؤرخ 185

III ـ علم كلام مستحدث 186

الفصل التاسع:

الانبعاث الحضاري 189

1 ـ التراث والسنة 191

2 ـ إشكالية الانبعاث الحضاري 197

3 ـ الأصالة والاغتراب 199

4 ـ شروط الانبعاث والاستقلال الثقافي 205

الفصل العاشر:

التعريب 207

1 ـ المجتمع واللغة 210

2 ـ إشكالية التعريب 214

3 ـ الإصلاح والسلطة القومية 217

4 ـ تنميط وتحنيط اللسان 221

5 ـ اللسان والخصوصية القومية 223

6 ـ اللسان والوحدة 226

فهرس الأسماء الأعجمية 231

تنبيـه 237

كتب للمؤلف 238

ثقافتنا في ضوء التاريخ

هذه نظرة إلى التراث والثقافة والتقليد لا يمكن أن تنبع من داخل التقليد. لا بد لها أن تستقل عنه لتعود إليه وتحكم عليه وتستغلّه. فهي نظرة خارجية، إن لم نقل موضوعية، تستعمل منظور التاريخ كعنصر معرفي أساسي لتكوين الموضوعية العلمية..

إن الانبعاث لا يعني إحياء إنجازات الماضي بقدر ما يعني استعادة العرب للمركز الذي احتلوه فيما سبق بين الأمم. لا يمكن ولا ينبغي أن تماثل إنجازات الحاضر إنجازات الماضي.. إن الثقافة العربية المطلوبة ستكون بالطبع مشابهة للثقافة القديمة من جوانب شتى، لكنها ستكون أيضاً وبالضرورة مخالفة لها في المضمون من حيث كونها في مستوى الثقافات المعاصرة..

ما الهدف من الانبعاث: الوفاء للماضي والانتقام من قسوة التاريخ، أم كسب موقع مناسب من أجل المساهمة الفعلية في حياة الأمم؟ بعبارة أخرى، ما هي القيمة الأساس لنظامنا الفكري والخلقي: الوفاء أم الإبداع؟



دار التنوير للطباعة والنشر - ص. ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت.
المركز الثقافي العربي - ص. ب 4006 الدار البيضاء.

الثمن 22 ل. ل - 33 درهم